

MIGUEL ABENSOUR

HANNAH ARENDT
CONTRO LA
FILOSOFIA POLITICA?



di Emma e Giovanni

Jaca Book

Filosofia

Per Miguel Abensour «filosofia politica» è un termine paradossale, un tentativo di unire due concetti contraddittori. Ripercorrendo il pensiero di Hannah Arendt, egli si chiede piuttosto se «filosofia» e «politica» non appartengano a tradizioni differenziali e alternative. Arendt, come è noto, amava definirsi più uno «scrittore politico» che un filosofo in grado di costruire un sistema teorico della politica. Ciò è ben visibile - secondo Abensour - nell'analisi da lei dedicata al mito della caverna di Platone, che è insieme una ripresa e una critica della lettura heideggeriana dello stesso passo della "Repubblica".

L'immagine della caverna e dei prigionieri suppone un immagine negativa dell'agire politico, a cui il filosofo vuole opporsi e imporsi, per affermare contro un simile caos l'unità e l'autorità regolatrice: «Arendt sottolinea la mancanza di politica nell'universo carcerario e sotterraneo della caverna». Una visione dell'essere-incomune totalmente negativa, un'ostilità alla "polis", concepita come luogo di disordine e iniquità, inducono il filosofo a imporre dall'esterno un argine al dilagare della corruzione e della morte. Questa visione negativa della politica spinge Platone a modificare addirittura la teoria delle idee nella "Repubblica": più che oggetto di visione contemplativa, esse divengono istanze normative, in base alle quali dev'essere ordinata la vita della città. Se, nella lettura di Platone, Arendt mostra più di un punto di contatto con Heidegger, se ne allontana però decisamente, respingendo la sua concezione dell'essere-per-la-morte. La filosofia occidentale è in larga misura, secondo Abensour, condizionata e guidata dall'idea della morte, e questa è tra l'altro una delle cause che determinano la sua ostilità alla politica e alla vita indeterminata e caotica della "polis". Questa è infatti dominata dal principio imprevedibile e opposto dell'essere-per-la-nascita, dall'irruzione di eventi incondizionati, di inizi indominabili: l'essere inaugurale produce «l'apertura di un'infinità di possibili, capaci di far sorgere il nuovo nel mondo».

MIGUEL ABENSOUR è tra i maggiori filosofi francesi viventi. E' professore emerito di filosofia politica all'Università Paris 7. E' in particolare conosciuto per la sua riflessione attorno a temi della politica, della democrazia e dell'utopia.

Tra le sue opere ricordiamo: "De la compacité. Architecture et régimes totalitaires" (1997) e "Pour une philosophie politique critique" (2009), entrambe in corso di pubblicazione presso Jaca Book.

Editing e conversione a cura di Natjus

Miguel Abensour

**HANNAH ARENDT CONTRO LA
FILOSOFIA POLITICA?**

Prima edizione italiana settembre 2010.

Prefazione dell'Autore all'edizione italiana.

Postfazione di Mario Pezzella.

Titolo originale: *"Hannah Arendt contre la philosophie politique?"*.

Traduzione dal francese di Carlo Dezzuto.

Copyright © 2006 Sens&Tonka, éditeurs, Paris.

Copyright © 2010 Editoriale Jaca Book SpA, Milano per l'edizione italiana.

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de la Culture - Centre National du Livre.

Opera pubblicata con il contributo del Ministero della Cultura francese - Centre National du Livre.

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma ci si può rivolgere a Editoriale Jaca Book SpA, Servizio Lettori, via Frua 11, 20146 Milano, tel. 02/48561520-29, fax 02/48193361 e-mail: serviziolettori@jacabook.it; internet: www.jacabook.it

INDICE

Prefazione all'edizione italiana: "Hannah Arendt e Machiavelli", di *Miguel Abensour*.

Introduzione.

Capitolo primo. Pascal. Il pensiero 331.

Capitolo secondo. Occhi puri da ogni filosofia?

Capitolo terzo. Lo spostamento dal bello al bene, o la politica sotto il dominio della filosofia.

Capitolo quarto. sostituire la natalità alla mortalità, o pensare altrimenti la questione politica.

Capitolo quinto. Il capovolgimento kantiano: dalla questione dell'uguaglianza a quella del "sensus communis".

Epilogo. Il tono della politica.

Postfazione, di *Mario Pezzella*.

Note alla Prefazione.

Note all'Introduzione.

Note al capitolo 1.

Note al capitolo 2.

Note al capitolo 3.

Note al capitolo 4.

Note al capitolo 5.

Note all'Epilogo.

Note alla Postfazione.

HANNAH ARENDT CONTRO LA FILOSOFIA POLITICA?

*A Laurence,
Marc,
Judith.*

Prefazione all'edizione italiana.

HANNAH ARENDT E MACHIAVELLI

Scrivo questa prefazione all'edizione italiana tanto più volentieri, in quanto sento di avere un debito da saldare. Perché questo sentimento? Perché, quando ho presentato per la prima volta la conferenza "Hannah Arendt contro la filosofia politica?", avvenne per un pubblico italiano, durante il convegno su Hannah Arendt organizzato dalla rivista «Micromega», a Roma. L'accoglienza fu piuttosto favorevole, addirittura incoraggiante, come se io, che venivo dall'altro lato delle Alpi, fossi in armonia con gli interpreti italiani, e soprattutto con gli interpreti donna. Certo, non fu lo stesso con il pubblico americano: una parte di esso accolse la mia domanda quasi come un insulto ad Hannah Arendt. Con la mia domanda, non avevo forse cercato di attentare alla sua reputazione di filosofa politica? E' vero che un altro specialista americano di Hannah Arendt mi venne a sostenere discretamente, assicurandomi che durante i suoi seminari, Hannah Arendt sviluppava tesi molto vicine a quelle che le attribuivo. Alcune settimane più tardi, la mia riconoscenza per il pubblico italiano crebbe. In effetti, quando proposi la stessa conferenza in un anfiteatro della Sorbona, fui accolto fin dall'enunciato del titolo da uno scoppio generale di risa. Che idea folle mi aveva spinto a mettere in dubbio l'identità di Hannah Arendt in quanto filosofa politica? Come avevo potuto osare?

Un simile scarto (così netto, così rivelatore) fra le due recezioni mi ha improvvisamente illuminato. Ne è nata la mia determinazione di riprendere le mie ricerche e di farne un libro, aggiungendovi la critica di Platone, «padre della filosofia politica», la critica dello spostamento dal Bello al Bene - cosa che implicava un passaggio attraverso la lettura heideggeriana

del mito della caverna. Dovevo parimenti dare più ampiezza alla svolta kantiana, poiché - se si seguiva l'audacia di Hannah Arendt - era la terza critica, la "Critica del giudizio", che portava in sé la vera filosofia politica di Kant.

Non conosco bene la bibliografia italiana di Hannah Arendt, ma quei due giorni del convegno di Roma sono bastati per farmi scoprire una radicalità nell'interpretazione, a cui la critica francese non mi aveva abituato. Meglio, grazie a tale radicalità - uno dei conferenzieri presenti non esitava a paragonare l'opera di Hannah Arendt alle tesi dei situazionisti -, ho compreso che c'era un rapporto da esplorare fra la messa in luce di una critica della filosofia politica in Hannah Arendt e il possibile accesso ad un'altra Hannah Arendt, se non nascosta almeno fortemente occultata, nella misura in cui la sua iscrizione abusiva nella tradizione della filosofia politica offuscava la forza intempestiva della sua opera. Inversamente, attaccata a questa tradizione, collocata in rottura con essa, Hannah Arendt appariva per quello che è, una pensatrice non classificabile, audace, travolgente, che rifiuta i presupposti del pensiero ereditato, in sostanza una dissidente, "a maverick", in ricerca di un oggetto, di un tesoro perduto: l'azione.

La recezione francese, a parte qualche eccezione, si distingue per il suo conservatorismo. Hannah Arendt è trasformata in autorità destinata a permettere la nascita di un conservatorismo rinnovato, più sofisticato, di stile più "chic". E, questo, a più ragioni. Autrice de "Le origini del totalitarismo", Hannah Arendt è anche inclusa nella scuola antitotalitaria, senza interrogarsi sulla particolarità della sua opposizione al totalitarismo e senza vedere che esiste una molteplicità di critiche del dominio totale. Da ciò a farne una teorica del liberalismo, c'è solo un passo, anche se capita spesso agli interpreti di preferirle Raymond Aron. E tuttavia Hannah Arendt, lungi dal percepire nel dominio totalitario un'escrescenza del politico, vi distingue piuttosto la fonte della sua distruzione; peggio, un attentato portato alla condizione politica degli uomini. Ne segue che l'alternativa arendtiana non è il totalitarismo o la democrazia liberale, ma - in modo ben più radicale - il totalitarismo o la politica. Il che significa che la Arendt non nutre né sfiducia, né avversione nei confronti della politica, ma che ci invita entro il campo delle rovine in

cui ci hanno lasciati i domini totalitari, alla riscoperta di essa e a quella della condizione umana.

Vi ho insistito a sufficienza: Hannah Arendt raccomandava di intendere, di pensare la politica con «occhi puri da ogni filosofia», con uno sguardo non scosso dai filosofemi, o dagli schemi fondativi propri dell'istituzione platonica della filosofia politica. «Specie di fenomenologa», come lei stessa amava definirsi, Hannah Arendt concepiva una curiosa operazione filosofica che consisteva nel praticare una "epoché" fenomenologica, non nei confronti dello psicologismo o del sociologismo, ma a riguardo della filosofia, e più ancora a riguardo della filosofia politica, come se quest'ultima, con le sue costruzioni, facesse schermo alle faccende umane come si manifestano nella città. La filosofia contro la filosofia, in qualche modo. Posizione complessa, quella di Hannah Arendt, perché ella non abbandona per questo il rapporto con l'impulso primario della filosofia, il "thaumazein". Così, ella ritiene che se i filosofi dovessero giungere un giorno ad elaborare «una vera filosofia politica», essi dovrebbero praticare una vera e propria torsione del "thaumazein", assegnandogli come oggetto la pluralità umana. Torsione, in effetti, perché si tratta di trasformare ciò che tradizionalmente, agli occhi dei filosofi, ha valore di ostacolo al pensare (cioè la condizione di pluralità da cui nasce la "doxa"), in oggetto del pensare, in modo da aprire vie inedite. Sostituire al movimento che consiste nel distogliersi dalla pluralità degli uomini, un contro-movimento che consiste, all'opposto, nel volgersi deliberatamente verso di essa. In breve, imprimere una svolta al "thaumazein", in modo che, in rottura con i suoi oggetti classici, esso riorienti la forza di interrogarsi e di stupirsi in modo ammirato verso la condizione plurale degli uomini, che introduce al «miracolo della libertà».

Per aver intrapreso questa via, Hannah Arendt concepisce la distinzione fra filosofi e scrittori politici e accorda la sua preferenza a questi ultimi - Machiavelli, Montesquieu, de Tocqueville. Come se, a causa della loro lontananza dalla filosofia, essi avessero praticato spontaneamente una "epoché" (mettendo fra parentesi la filosofia politica e i suoi schemi fondatori), per fare ritorno alle "res politicae" in sé, con uno «sguardo puro da ogni filosofia». Come se avessero elaborato

una specie di fenomenologia selvaggia della politica, strappandola con un medesimo colpo alla pretesa sovranità della filosofia.

Un'ipotesi, e soltanto un'ipotesi. Le interpretazioni dell'opera di Hannah Arendt, il loro tenore, non sarebbero in parte dipendenti dallo «scrittore politico» a cui si richiamano? La differenza fra la recezione italiana e quella francese non proverrebbe - fino ad un certo punto - dal fatto che in un caso si privilegia il rapporto con Machiavelli, e nell'altro il rapporto con due pensatori liberali, Montesquieu e de Tocqueville? Inoltre, la differenza non si sarebbe accresciuta, nella misura in cui in Francia si può osservare, in questi ultimi anni, in ciò che si è presentato come un rinnovamento del politico, uno spostamento da Machiavelli a de Tocqueville? In breve, la radicalità della lettura italiana, che mi sorprese piacevolmente durante il convegno di Roma, non avrei dovuto attribuirlo al fatto che ero nel paese di Machiavelli, e che i miei interlocutori attingevano più o meno la loro ispirazione dal genio dell'autore de "Il Principe"? Se la mia ipotesi di una Hannah Arendt «contro la filosofia politica» fu accolta piuttosto favorevolmente a Roma, non era perché già Machiavelli aveva costruito la sua opera effettuando una sensibile rottura con l'istituzione platonica della filosofia politica e, oltre questa rottura con il «padre della filosofia politica», smarcandosi nettamente dal pensiero ereditato? Il gesto che coglievo in Hannah Arendt colpiva meno un pubblico italiano, perché Machiavelli aveva già aperto la strada.

Hannah Arendt, Machiavelli, dunque. Conosciamo tutti il celebre passaggio di "Vita activa" in cui Hannah Arendt rende omaggio a Machiavelli in tono vibrante e stupefacente:

«Non è sorprendente che il pensiero politico medievale, che portava unicamente sul campo secolare, abbia sempre ignorato l'abisso che separa l'esistenza - nascosta nella famiglia - dei pericoli senza pietà della "polis" e che, di conseguenza, esso non abbia mai visto nella virtù del coraggio uno degli atteggiamenti politici più essenziali. Ciò che rimane sorprendente è che l'unico teorico postclassico che, in uno sforzo straordinario per rendere alla politica la sua antica dignità, si accorse dell'abisso e comprese quale coraggio ci

voleva per superarlo, fu Machiavelli; Machiavelli che mostrò come il condottiero si innalza da una bassa condizione fino alla prima fila', dalla vita privata al principato, dunque dalle condizioni comuni alla gloria splendente delle grandi realizzazioni» (1).

Dunque, Hannah Arendt abborda Machiavelli a proposito della differenza fra l'antichità, che poggiava sulla distinzione capitale fra la "polis" (regno della libertà) e l'"oikia" o famiglia (regno della necessità), e il pensiero politico medievale, che ignora totalmente la distinzione. Come se le importasse collocare lo scrittore italiano rinascimentale in relazione all'antichità. In effetti, a Machiavelli, la Arendt riconosce di aver operato due riscoperte sconvolgenti. Nei confronti del cristianesimo, se non contro di esso, il pensatore postclassico, e dunque moderno, giunge a recuperare la distinzione antica fra la città e il focolare familiare; meglio, egli riscopre l'abisso che separa la quiete familiare dall'esistenza avventurosa e pericolosa della "polis", della scena pubblica. Nello stesso tempo, in uno sforzo straordinario di immaginazione, egli rende alla politica la sua antica dignità, cioè la sua consistenza e specificità. Facendo questo -seconda scoperta -, egli individua nel coraggio una virtù politica cardinale, all'opposto dell'umiltà cristiana, e comprende che, per passare dallo stato di uomo privato (la situazione della maggior parte delle persone) a quello di principe, bisogna essere pronti a rischiare la propria vita, a incorrere nella morte e a conoscere una gloria eccezionale. Il ritratto arendtiano di Machiavelli, a sua volta sorprendente, chiede parecchie osservazioni. In primo luogo, è notevole la distanza presa in confronto alle letture frettolose di Machiavelli, che vedono in lui sia l'iniziatore del machiavellismo, del cinismo politico ordinario, sia il fondatore di una scienza politica oggettivante dei fenomeni politici. Il Machiavelli di Hannah Arendt appartiene, fino ad un certo punto, a quello che Pocock chiama «il momento machiavelliano», cioè il momento che si costituisce con la riabilitazione del "bios politikos", ossia di quella forma di eccellenza che è l'esistenza politica. Certo, Machiavelli è un moderno - la prima onda della modernità, secondo Leo Strauss -, nel senso che rompe con la rappresentazione di monarchie o

repubbliche immaginarie e che ritiene «più conveniente andare dritto alla verità effettuale della cosa», più che «alla immaginazione di essa» (2). Pensatore della condizione umana, Machiavelli si distoglie dalla ricerca delle identità immutabili e, istruito del «teatro del mondo», percepisce l'esistenza degli uomini in preda a un movimento perpetuo, a una variabilità senza fine, sicché la "virtù" si sforza di dominare (per quanto può farlo) l'incarnazione di questa variabilità, la "fortuna". Eccezione o solitudine di Machiavelli: se egli professava un antiplatonismo conseguente, se si allontana decisamente dai fondamenti della filosofia politica classica, nondimeno cerca di annodare o riannodare un rapporto singolare con l'antichità, con le sue grandi figure politiche. Come è testimoniato dalla prefazione ai "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio".

L'ambizione confessata di Machiavelli, alla pari dei grandi navigatori che cercarono acque e terre sconosciute, è di fare anch'egli la scoperta di un nuovo continente. In rapporto all'antichità, egli è dunque determinato ad aprire una strada nuova, come se quell'epoca della storia umana nascondesse tesori perduti. Ora, qual è - secondo lui - il rapporto dei suoi contemporanei con il mondo antico? Un rapporto ornamentale, cioè estetico, nella misura in cui si cercano nell'arte antica modelli capaci di ispirare gli artisti moderni. Agli occhi di Machiavelli, questo rapporto soltanto ornamentale con l'arte antica rasenta tanto più lo scandalo, in quanto nel campo politico c'è il nulla. Non esiste alcun rapporto vivo nei confronti della politica antica, ed egli non è neppure tentato di instaurarne uno. Non senza melanconia, Machiavelli constata che, quando ci si rivolge alla politica, si incontra solo la vacuità, come se il mondo fosse vuoto, dopo i Greci e i Romani. «Non resta la minima traccia dell'antica virtù», osserva amaramente. E tuttavia, nella modernità, vi sono ambiti in cui si è costruito un rapporto con l'antichità, al punto di ispirare pratiche. E' il caso dei giuristi e dei medici. Perché, dunque, questa situazione a parte della politica? Perché questa crisi dell'imitazione nel campo politico? «Nessuno ha fatto ricorso agli esempi dell'antichità», scrive. Le cause di ciò sono molteplici: la debolezza a cui ha portato l'educazione cristiana, «la pigrizia orgogliosa degli Stati cristiani». Comprendiamo che il sistema di valori del cristianesimo, la valorizzazione

dell'umiltà, lo sdegno della "vita activa", hanno «snervato» l'umanità, nel senso che ne hanno spezzato l'energia e la capacità di agire. Vi si aggiunga l'assenza di una vera conoscenza della storia antica. Un'ignoranza tale che non viene a nessuno l'idea di imitare le belle azioni, le alte imprese e le grandi parole dei personaggi dell'antichità. Machiavelli si guarda bene dal proporre come esempio i filosofi dell'antichità, che professavano la supremazia del "bios theoretikos", della vita contemplativa, e pretendevano - in nome di tale supremazia - di imporre una politica dei filosofi alla città. Egli propone all'ammirazione, alla riflessione e alla venerazione dei contemporanei uomini d'azione, «re, capitani, cittadini, legislatori». Che si rivolga ai giovani repubblicani che lo ascoltavano nelle riunioni degli Orti Oricellari, o che scriva ciò che sa delle «cose del mondo», a seguito di una «lunga pratica» e di una «lettura assidua», Machiavelli è un "educatore". E' educatore perché è un grande scopritore. Decidendo di porre fine alla crisi dell'imitazione nel campo politico, Machiavelli apre la via nuova tanto cercata. Si tratta nientemeno che di saltare sopra il cristianesimo e l'educazione rammollita che esso dispensa, per annodare un rapporto vivo e nuovo con l'antichità; si tratta nientemeno che di riscoprire l'antica virtù e, nello stesso slancio, di riscoprire il continente abbandonato, dimenticato, della politica, dell'azione politica. Educatore, scopritore in secondo grado, si potrebbe dire: egli non si accontenta di porre fine all'ignoranza, ma attenta all'illusione. Roma non è in Roma. In effetti, Machiavelli invita i suoi giovani uditori repubblicani a rompere con la rappresentazione classica di Roma. Né le istituzioni stabili, né la virtù repubblicana hanno fatto la grandezza di Roma, ma - al principio della libertà romana - stanno i tumulti, il conflitto reiterato senza posa fra la plebe e il Senato. Machiavelli inventa così una nuova immagine della libertà, nata dall'agitazione del popolo e dai suoi ripetuti combattimenti contro i patrizi.

Leggendo questa prefazione, si comprende che, in "Les Révolutions d'Italie", Edgar Quinet abbia potuto riconoscere a Machiavelli una virtù a parte:

«Di tutti gli scrittori del Cinquecento, egli è il solo che

comprenda l'eroismo. Egli aborrisce la rassegnazione cristiana, attende tutto dalla forza umana. Egli crede che una combinazione dell'intelligenza, uno sforzo di coraggio, possa salvare tutto. Non abbandona nulla alla fatalità. Egli arma l'uomo, come se fosse solo nel mondo, senza la protezione e il timore degli dei» (3).

Quinet, Hannah Arendt: coraggio è la parola comune, una concezione eroica della politica l'idea condivisa. Quando Hannah Arendt congeda decisamente le letture classiche di Machiavelli (quella del machiavellismo o quella della fondazione di una scienza politica moderna) cammina senza saperlo sui passi del machiavelliano Edgar Quinet, che seppe riconoscere nel segretario fiorentino - oltre che una prefigurazione di Don Juan - un pensatore che identifica passione della politica e desiderio di libertà, un pensatore per cui la ragione di essere della politica è la libertà. In Quinet, l'eroismo è la forza attiva capace di contrastare la servitù volontaria; ne è in qualche modo il contrappeso, come se l'umanità fosse esposta a due impulsi contraddittori. Mentre in Hannah Arendt - come ho tentato di ipotizzare - l'eroismo è dapprima una tonalità ("Stimmung"), ciò che dà il tono; una ripresa dell'opposizione alla filosofia politica e, insieme, la nascita di una problematica che permetterebbe di andare oltre questa opposizione, disfacendo i nodi della tradizione. Così, Hannah Arendt - grazie a uno stupore ammirativo di fronte alla rete delle relazioni umane - arriverebbe ad una "concezione eroica della politica", avendo cura di precisare subito che questa concezione vale soltanto se procede di pari passo a una "concezione politica dell'eroismo". All'eroismo così inteso, machiavelliano quanto alla fattura, Hannah Arendt dovrebbe l'aver trovato la buona posizione, sì da poter ormai pensare la politica dall'interno della politica, la politica direttamente. Davvero buona posizione, perché qui si aprirebbe il luogo a partire dal quale la ricerca di ciò che vi è di «fondamentalmente falso» nella filosofia politica metterebbe in grado di inventare le repliche topiche ai punti morti della filosofia politica e della sua tradizione. Inoltre, non è forse all'eroismo sobrio, minimalista (come lo intende Hannah Arendt) - il «principio» delle fasi rivoluzionarie - che si deve la

rottura delle grandi rivoluzioni moderne, cioè il sorgere di uno «spazio-tempo in cui l'azione, con le sue implicazioni, è stata scoperta o piuttosto riscoperta dalla modernità», dopo un'eclissi di più secoli? Da questa concezione eroica della politica, nutrita da una riflessione sostenuta sulla rivoluzione, deriva la conseguenza -raramente intravista - che, se si vuol comprendere, pensare l'azione, o meglio, elaborare una fenomenologia dell'azione, bisogna rivolgersi all'evento rivoluzionario, a quello che Hannah Arendt chiamava «il tesoro perduto» delle grandi rivoluzioni della modernità.

Si può comprendere tanto meglio che Hannah Arendt abbia scelto questo angolo di accostamento originale per abordare Machiavelli, dal fatto che, per quest'ultimo, la riscoperta dell'abisso fra la sfera luminosa della città e l'oscurità dell'"oikia" o famiglia, lungi dall'essere la ripresa di un "topos" erudito da parte di un interprete della storia dell'antichità, fu l'oggetto di una vera esperienza esistenziale vissuta nella sua dolorosa concretezza, come testimonia la straordinaria "Lettera a Francesco Vettori" del 10 dicembre 1513. Quasi in esilio in campagna, dopo il ritorno dei Medici, provato da un soggiorno in prigione in cui subì la tortura, Machiavelli descrive da un lato il «sudiciume» della vita quotidiana nella famiglia: la raccolta della legna, il compimento di bisogni necessari per rispondere alle necessità vitali della sopravvivenza, le querele meschine con i vicini a proposito della legna e per «ammazzare il tempo», che si trascinano alla lunga e perciò generano la noia, a motivo della loro vacuità, le dispute nell'albergo giocando alle carte o a tric-trac.

Dall'altro lato, venuta la sera, Machiavelli raggiunge il suo elemento, la politica, e conosce l'innalzamento proprio di questa sfera. Rientrando nel suo studiolo, egli abbandona i miseri vestiti del giorno e riveste gli abiti di corte, manifestazione sensibile dell'innalzamento al di sopra di sé che egli prova quando penetra nell'ambiente della politica.

«Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in sull'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito condecentemente entro nelle antique corti degli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi

pasco di quel cibo che solum è mio, et che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro et domandarli della ragione delle loro azioni; et quelli per loro humanità mi rispondono» (4).

Nonostante la differenza dei tempi, grazie alla sua conoscenza delle cose antiche e all'esperienza delle cose moderne, Machiavelli accede alla conversazione dell'umanità con se stessa. Subito la noia sparisce, perché il tempo si popola di volti, quelli degli uomini che conobbero lo splendore della gloria; la sua vacuità svanisce, tanto la meditazione delle alte imprese e delle grandi parole permette a Machiavelli di quasi superare la finitezza della condizione umana.

«Et non sento per quattro ore di tempo alcuna noia, sdimenticho ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottiscie la morte» (5).

Immerso nell'elemento della politica e della storia, Machiavelli concepì "Il Principe, De principatibus", e cercò di rispondere a domande essenziali ai suoi occhi:

«Che cosa è principato, di quale spetie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengono, perché e' si perdonano» (6).

Non è il caso, in questa prefazione, di pretendere di trattare l'insieme della relazione che collega Hannah Arendt a Machiavelli, tanto meno perché l'autrice di "Vita activa" ha dispensato in diverse riprese un insegnamento intitolato "From Machiavelli to Marx". Tuttavia, se tralasciamo "brevitatis causa" il tragitto di Hannah Arendt e se ci colleghiamo al suo esito, ci è permesso affermare che quest'ultima appartiene (nei caratteri essenziali del suo pensiero della politica) a ciò che ho chiamato - in "La Démocratie contre l'État" - un momento machiavelliano trasposto, nel senso che questo momento risulterebbe effettivamente da una trasposizione "hic et nunc" delle categorie di J.G.A. Pocock, come da lui proposte in "The Machiavellian Moment" (7). Come si sa, quest'ultimo, nel solco dei lavori sull'umanesimo civico, ha messo in luce un'altra filosofia politica moderna, differente dalla tradizione del

diritto naturale, e che, secondo lui, va dall'umanesimo fiorentino fino alla rivoluzione americana, passando per Machiavelli e Harrington. Il suo tratto distintivo consisterebbe nell'affermare la natura politica dell'uomo e nell'assegnare come finalità alla politica non più la difesa dei diritti, ma l'attuazione della «politicalità» primaria, sotto forma di una partecipazione attiva alla "res publica", in quanto cittadino. Ora, il Novecento ha conosciuto, sembra, una trasposizione di questa tradizione nascosta del pensiero politico moderno.

- Alla rimessa in luce da parte degli umanisti italiani della "vita activa" e del "vivere civile" corrisponderebbe una riscoperta del politico e dell'intelligenza del politico. Riscoperta (in effetti) all'opposto del dominio totalitario, che ha proceduto ad un oscuramento dell'ambito politico e ad un'impresa che mira a distruggere sistematicamente la dimensione politica propria della condizione umana.

- Alla coppia Repubblica/Impero di Pocock corrisponderebbe la coppia antitetica rivoluzione democratica/dominio totalitario, precisando che la rivoluzione democratica può presentare molteplici volti e che non appartiene necessariamente a una problematica liberale.

- Infine, alla lotta contro l'escatologia cristiana poco preoccupata della città terrena corrisponderebbe la critica delle filosofie della storia, responsabili di una diluizione del politico, per sostituirvi il pensiero del politico, capace solo di orientare verso un altro pensiero della storicità, dato che sa fare posto alla contingenza e all'evento, e dunque capace di suscitare la ricerca di una temporalità pratica.

La trasposizione acquista senso solo se le si aggiunge un'ipotesi supplementare. In seno alla modernità, ci sarebbe come un destino del pensiero del politico, insieme dono e fardello, che condurrebbe quelli che intraprendono a pensare la questione politica ad incontrare Machiavelli sulla loro strada, senza potervi sfuggire. Più precisamente, si osserverebbe in molti pensatori un movimento che li spinge (a partire da un distanziamento del marxismo) ad imboccare - evidentemente, con variazioni nel rapporto a Marx - due vie congiunte, quella di un «ritorno» da Marx a Machiavelli e quella, più inventiva, di un cammino da Machiavelli a noi. La costellazione di questi tragitti, di importanza differente, in cui

si trovano Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort (autore del grande libro "Machiavel, le travail de l'Oeuvre" (8), così come Hannah Arendt, prova abbastanza bene l'esistenza di una rinascita di un momento machiavelliano fra noi. L'opera del segretario fiorentino non si rivelerebbe forse essere uno dei luoghi a partire dal quale si può tentare di edificare un pensiero moderno della politica? Ognuno può elaborare una versione propria del momento machiavelliano trasposto: la «virtù senza alcuna rassegnazione» di M. Merleau-Ponty, l'insistenza sulla divisione originaria del sociale per C. Lefort. Quanto ad Hannah Arendt, di Machiavelli ha saputo ritenere la riabilitazione della "vita attiva" contro la supremazia accordata al "bios theoretikos" da parte di Platone. Machiavelli non farebbe eccezione? Non sarebbe l'unico nella modernità ad «aver salvato la politica» dall'antico sfavore che essa conobbe in seguito all'istituzione platonica della filosofia politica? (9) Ma, come mostra il passaggio già citato di "Vita attiva", ad Hannah Arendt non è bastato riscoprire a sua volta la "vita attiva", rovesciare la gerarchia classica fra i modi di esistenza, ma si è sforzata in più - nel solco di Machiavelli, ma in modo molto più saggio - di mettere in luce l'economia interna della "vita attiva", distinguendovi tre regioni o tre dimensioni, cioè il lavoro (l'"homo laborans"), l'opera (l'"homo faber"), l'azione (l'"homo politicus"), e - gesto fondamentale - di proporre una nuova gerarchia all'interno della "vita attiva" dato che, secondo lei, l'azione vi occuperebbe il posto più elevato. Per questa via, la Arendt è giunta a concepire una vera fenomenologia dell'azione, la sola capace di produrre una riscoperta piena del campo politico, della forma di eccellenza del "bios politikos". Inoltre, non si può in questo testo approfondire la complessità della relazione Marx-Machiavelli nel pensiero di Hannah Arendt. Accontentiamoci di osservare che le due linee non cessano di incrociarsi, come se una critica rivolta a Marx rimandasse a Machiavelli e viceversa, come se tener conto di Machiavelli rilanciasse la critica di Marx.

Una volta stabilita l'appartenenza di Hannah Arendt al momento machiavelliano trasposto, per concludere ci resta da notare una convergenza, non esente da differenze, fra lei e l'autore de "Il Principe".

Oltre l'evidenziazione dei punti morti del pensiero

ereditato, il cuore dell'opposizione di Hannah Arendt alla filosofia politica - opposizione di cui non si può più dubitare, ormai - è la sua critica radicale dell'istituzione platonica della filosofia politica, che, ai suoi occhi, concentra tutti gli schemi fondativi della tradizione respinta. Se Platone è il padre della filosofia politica in Occidente, Hannah Arendt sceglie deliberatamente in questa storia il ruolo del parricida. Se c'è qualcosa di «fondamentalmente falso» nella filosofia politica, lo si deve a Platone; e, nella sua generalità, questo «fondamentalmente falso» si può definire come la decisione di sottomettere la politica, le faccende umane, ad un'istanza - o a istanze - che le sono estranee e che prevarrebbero su questa estraneità, per affermare la loro superiorità e la loro pretesa supremazia. Senza riprendere qui la complessità del percorso di Hannah Arendt, che risale all'interpretazione heideggeriana del mito della caverna, ricordiamo che l'accusa maggiore che ella rivolge contro Platone è di aver stimato a torto che la sua dottrina delle idee fosse finalmente applicabile al campo politico. Questo è il nodo centrale del contenzioso, l'applicabilità delle idee alle faccende umane. Operazione tanto più sorprendente, secondo Hannah Arendt, per il fatto che le idee contemplate dal filosofo all'uscita della caverna non erano in alcun modo destinate ad intervenire nel campo politico, ma avevano tutt'altra vocazione, esclusivamente filosofica, cioè quella di permettere - grazie all'esperienza della contemplazione - la ricerca del «vero essere delle cose». La situazione scomoda del filosofo di ritorno nella caverna e la ricerca di una nuova relazione di autorità (né persuasione, né violenza), hanno impegnato il filosofo in questa imprevedibile via. Hannah Arendt è stata messa sull'avviso in primo luogo dall'interpretazione proposta da Heidegger del mito della caverna, che mette al centro del testo la questione dell'essenza della verità, pur scoprendo nel testo di Platone un'ambiguità, nella misura in cui l'autore della "Repubblica" effettuerebbe surrettiziamente un cambio nell'essenza della verità, che passerebbe dal non-velamento (l'"aletheia") all'esattezza dello sguardo, della percezione e del linguaggio (l'"orthotes"). Arrivata a questo punto, Hannah Arendt si sforza di ricollocare l'interpretazione di Heidegger nel suo contesto politico, di metterla a confronto con la situazione del filosofo ridisceso dal

cielo delle idee nella caverna delle faccende umane. Come se la situazione scomoda del filosofo avesse suscitato in qualche modo la sua scoperta dell'applicabilità delle idee. D'altra parte, non è proprio lo slittamento notato da Heidegger dal non-velamento (l'"aletheia") alla giustezza (l'"orthotes") che ha reso concepibile l'operazione platonica? Infatti, evidentemente, l'operazione è resa possibile solo mediante trasformazione, all'occorrenza con un cambio di funzione dell'idea. La funzione di contemplazione delle essenze si cancella, per lasciare posto ad un'arte del misurare, sostituzione non estranea al fatto che la verità sia divenuta esattezza dello sguardo. Dunque, la trasformazione dell'idea in arte o in strumento di misura lascia apparire all'improvviso al filosofo la possibilità di riconoscere un'applicazione delle idee nel campo politico. Così, l'ambiguità primaria dell'idea, che oscillava fra l'essenza vera che deve essere contemplata e l'arte di misurare, viene superata in quanto ormai la scoperta dell'applicabilità delle idee trasforma l'idea in strumento di misura delle condotte umane. Hannah Arendt ha cura di distinguere in seno al processo due fasi ben distinte.

1. Le idee, che per la loro trasformazione servono a misurare la correttezza o la convenienza delle condotte umane in rapporto all'idea suprema del bene, misura di tutte le cose, divengono strumenti tanto più performanti, in quanto permettono di sussumere nella loro generalità una molteplicità di oggetti e situazioni, riconducendo l'altro al medesimo.

2. In un secondo tempo, l'idea/strumento di misura non manca di trasformarsi di nuovo in "norma" destinata ad imporsi (in quanto regola) alla condotta umana. Al filosofo, esperto di idee, spetta allora il potere di giudicare, in funzione dell'idea, se una data società è in preda all'anomia o se, al contrario, essa è proprio in potere di un "nomos", in quanto potenza-guida dei comportamenti umani.

Il passaggio determinante dallo strumento di misura alla norma genera una normatività generale che si esercita dall'esterno del sociale, il cielo delle idee, e che, sovrastando dall'alto il sociale, si trasforma in strumento di dominio nelle mani dei filosofi. Seguendo le analisi di Hannah Arendt, lì si produce un vero e proprio «incidente di percorso» nel tragitto del filosofo: partito inizialmente alla ricerca dell'essenza

dell'essere, senza alcuna preoccupazione politica, egli scopre - ridisceso nella caverna delle faccende umane -un nuovo campo di applicazione per le idee e, nello stesso tempo, si trova investito di un potere e di un'efficacia imprevisi nel campo politico, al punto di poter esercitare la sua sovranità sulla "polis", istituendo un governo dei filosofi.

Lasciamo da parte le altre due operazioni platoniche che mirano ad istituire la filosofia politica come nuova istanza di dominio, soprattutto instaurando - in nome dell'idea del Bene, idea suprema -la sovranità dei filosofi, esperti in idee, sulla "polis". A dire il vero, l'essenziale dell'operazione platonica sta nella pretesa di applicabilità delle idee alle faccende umane. Inoltre, la sola questione dell'applicabilità delle idee non è forse tale da lasciar apparire una convergenza di vedute fra Hannah Arendt e Machiavelli? Certo, Machiavelli non si dà ad una critica dell'istituzione platonica della filosofia politica; in nessun momento egli percorre le vie erudite che affronta Hannah Arendt. Certo, l'opera di Machiavelli non contiene un rifiuto del platonismo e dei suoi disastrosi effetti nel campo politico. E tuttavia, lo sbocco della critica arendtiana - il richiamo a rovesciare il platonismo e l'invito a ricercare un'altra filosofia politica, di altro stile, di altro tenore - non trova in certo modo il punto di partenza da Machiavelli, come se all'improvviso si rivelasse un'affinità fra questi due pensatori della politica?

Machiavelli non rifiuta Platone e i suoi eventuali discepoli. Si situa fuori al primo colpo. Parte da un altro punto. Entrando in gioco, afferma l'esistenza e la realtà delle faccende umane. Se concepisce relazioni di pura forza, sa ugualmente che nel dispiegarsi della violenza passiamo dalle bestie all'uomo. Per riprendere i termini di Merleau-Ponty,

«Machiavelli ci introduce nell'ambiente della politica e ci permette di misurare il compito, se vogliamo mettervi qualche verità» (10).

Se torniamo alla "Lettera a Francesco Vettori", già citata, l'«ambiente della politica» non è forse per eccellenza l'alimento di Machiavelli, quello per cui è nato? Lo straordinario di Machiavelli, ciò in cui egli rompe con l'opinione comune che

associa immancabilmente relazioni bellicose e assenza della politica, è che (con un solo e medesimo sguardo) egli ha saputo osservare la lotta degli uomini e riconoscere nel principio di questa lotta il volto della politica. Contrariamente a Platone e al mito della caverna, che - come ha così ben notato Hannah Arendt - poggia su una mancanza della politica e sulla mancanza delle condizioni di possibilità della politica, contrariamente a Hobbes e alla sua ipotesi della guerra di tutti contro tutti, Machiavelli ritiene che la politica, in quanto ambiente, in quanto elemento in senso forte del termine, è sempre già là. Là dove vi sia società, dato che politica e società sono indissociabili, la politica è effettivamente sempre già là, dotata di una logica che le è propria e che chiede unicamente di dispiegarsi nella sua pienezza. Per Machiavelli, dunque, non vi è alcun bisogno di concepire istanze e autorità immaginarie, bisogno che, in un ambiente sprovvisto di politica, introdurrebbe la politica dall'alto e, così facendo, tenterebbe di supplire all'apoliticità originaria, alla vacuità primitiva. Ci si può aspettare che colui che ha concepito una politica senza Dio, sia reticente non solo nei confronti del "nexus" teologico-politico, ma ad ogni forma di "nexus" e, in particolare, a un "nexus" delle autorità filosofico-politiche, venuto dal cielo delle idee. Ne deriva, in Machiavelli, un pensiero della politica di altro stile e altro orientamento rispetto alla filosofia politica. Egli pensa la politica a partire da se stessa, in funzione dei suoi propri criteri, del suo movimento proprio, in rapporto con la logica e la ragione immanente che la animano e la fanno avvenire. Preoccupato di «andare dietro alla verità effettuale della cosa», si guarda bene dal mettere a confronto la politica con istanze e autorità che le sono estranee e che pretendono - in nome della loro trascendenza e sovranità - di detenere la verità della politica. Machiavelli può identificare tanto più facilmente politica e lotta degli uomini, in quanto dissocia la politica dalla ricerca e dalla valorizzazione dell'Uno, in quanto non si accontenta di pensare la città come una certa forma di molteplicità, ma la pensa come abitata e travagliata in permanenza da due desideri, da due umori contrari: da una parte, il desiderio dei grandi di dominare; dall'altra, il desiderio del popolo di non essere dominato, o desiderio della libertà. Lì si rivela un'altra innovazione essenziale di

Machiavelli. Più che deplorare la divisione, che vedervi una scissione destinata ad essere superata, egli vi percepisce il principio e il motore della libertà. Ecco perché egli fa l'elogio del conflitto, che dà vita a una comunità politica e ne nutre l'esperienza della libertà. Egli attacca frontalmente il conservatorismo, che valorizza a torto la concordia nella città. La disunione è condizione di possibilità della libertà, perché la negatività del popolo è la sola a poter arginare il desiderio di dominare dei grandi. «Tutte le leggi favorevoli alla libertà nascono solo dalla loro [= dei due partiti] opposizione». L'originalità di Machiavelli sta nel fatto che, a differenza dei pensatori del conflitto, concepito come provvisorio, destinato ad essere sormontato in una società riconciliata, egli pensa la disunione come inerente al campo politico, irrevocabile, non suscettibile di soluzione. Né rassegnazione, né pessimismo da parte di Machiavelli, ma ancora una volta una riflessione acuta sulle condizioni della libertà. Per la stessa ragione, egli prende le distanze nei confronti dell'immagine classica di Roma, che suscitava l'ammirazione dei giovani repubblicani, quella di una città che -grazie alla saggezza dei suoi legislatori - avrebbe saputo perseverare, dotata di istituzioni stabili. Machiavelli rovescia deliberatamente l'immagine e sostiene che Roma deve la sua grandezza ai conflitti reiterati fra la plebe e il Senato, conflitti in cui egli distingue la fonte della libertà romana. Ne deriva il famoso passaggio dei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio":

«Io dico che coloro che danno i tumulti intra i nobili e la plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori ed alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano» (11).

Nella stessa linea, Machiavelli stima che la legge non sia l'opera di un legislatore saggio, ma che nasca dall'esistenza stessa del conflitto. La disunione è ciò che garantisce la qualità della legge. «Le buone leggi [nascono] da quelli tumulti». Questo implica il riconoscere che, nella genesi della legge, Machiavelli privilegia il desiderio di libertà del popolo, che, per destinazione, è costituito «per guardia della libertà». In

rapporto alla filosofia politica, il gesto rivoluzionario di Machiavelli è di dissociare legge e sapienza, di rigettare la distinzione fra quelli che sanno e quelli che non sanno, così come la distinzione platonica fra il conoscere e il fare. Egli apre così un nuovo apprezzamento del ruolo del disordine nella genesi della legge. Secondo Machiavelli, una repubblica libera è una repubblica ardente; intendiamo dire che, più che reprimere le agitazioni, al limite deve suscitare, tanto più in quanto il desiderio di libertà del popolo è dialetticamente collegato al desiderio di dominio dei grandi, poiché la libertà politica è concepita come nascente in permanenza dalla lotta contro questo dominio.

Certo, conviene interrogarsi sulle differenze fra l'agonistica arendtiana, fatta di emulazione e rivalità, e la conflittualità machiavelliana, che trae origine in ciò che Claude Lefort chiama «divisione originaria del sociale». Comunque, a dispetto delle differenze reali, senza alcun dubbio Hannah Arendt riconosce nell'opera di Machiavelli un pensiero della politica di tipo nuovo, attaccato alla verità effettiva della "res politica", cioè rivolto alla ragione immanente della città umana. Pensiero della politica come la desidera lei, quando - nella dinamica della sua opposizione alla filosofia politica - faceva appello alla creazione di una vera filosofia politica, degna di questo nome, conforme alla politica stessa. Non si può forse percepire fra Hannah Arendt e Machiavelli come un incontro fra due specie di fenomenologi? Si conosce la lettura classica del capitolo 15 de "Il Principe", il contrasto fra le repubbliche immaginarie e ciò che si chiama il «realismo» di Machiavelli. Ma questo realismo non è forse di genere nuovo? Non si avvicina all'ispirazione fenomenologica? Machiavelli, attraverso la critica delle monarchie e delle repubbliche immaginarie, non mira forse primariamente alle istanze e alle autorità immaginarie, in nome delle quali si pretende di giudicare la "polis", per esempio facendo ricorso alla dottrina delle idee? E non cerca di opporsi a questa assolutizzazione dell'idea, la verità della cosa in sé, la consistenza, l'"eidos" delle "res politicae"?

L'opposizione di Hannah Arendt alla filosofia politica, considerata ormai come un'istanza di dominio, contraria alla libertà, sboccia in un richiamo a rovesciare il platonismo.

Questo ci offre l'occasione di dire ancora una volta (tanto si cerca di dimenticarlo!) che, in quest'opera, la questione della filosofia politica - o, piuttosto, l'opposizione alla filosofia politica - segna un vero e proprio Rubicone. Quelli che restano al di qua, richiudono Hannah Arendt in un pensiero e in dibattiti che, in realtà, le sono estranei, per trasformarla - a prezzo di questa violenza - in autorità canonica di una tradizione che non ha mai smesso di denunciare. Le tarpano le ali, direbbe Machiavelli. Al contrario, quelli che passano al di là, che superano il Rubicone mettendo Hannah Arendt contro la filosofia politica, scoprono subito un altro paesaggio e, soprattutto, un'altra Hannah Arendt, una dissidente in pieno volo, alle prese con questioni eterodosse: un'interrogazione inquieta sull'evoluzione del sionismo, una relazione positiva con Rosa Luxemburg (soprattutto a riguardo della questione del potere), un pensiero dell'inizio che rinnova il modo di pensare la rivoluzione, il problema della disobbedienza civile, quello della schiavitù volontaria, un'interrogazione relativa alla natura di una Repubblica dei consigli, in breve: tanti oggetti che non trovano posto nei dizionari di filosofia politica. Al termine del percorso, non ci si stupirà che, nel paese di Machiavelli, l'annuncio di un'opposizione risoluta di Hannah Arendt alla filosofia politica abbia potuto essere accolto come una buona novella, e non come un'idea folle. Novella tanto più preziosa, in quanto le lettrici e i lettori di "Vita activa" sanno bene che la posizione ostile di Hannah Arendt e il suo antiplatonismo si accompagnano ad uno stupore ammirato davanti alla pluralità umana - la pluralità delle donne e degli uomini che, nel dispiegarsi di una rete immateriale di relazioni, costituiscono il mondo.

M. A. giugno 2010

INTRODUZIONE

Hannah Arendt l'avrebbe scritto, un saggio "Contro la filosofia politica"? La domanda, per quanto rimanga una domanda, può sorprendere. Per accordo pressoché unanime, la Arendt non viene riconosciuta come colei che ha elaborato una delle grandi filosofie politiche del nostro tempo? Non viene letta e studiata come filosofa politica? Prima di rispondere, conviene forse analizzare la recezione francese della sua opera.

Circa trent'anni fa, quando l'analisi del politico era sotto il dominio del marxismo e del funzionalismo, ma anche di una indigesta miscela dei due, l'opera della Arendt appariva come un polo di resistenza: «filosofa politica» ai nostri occhi, la Arendt permetteva di fatto di resistere alla scientizzazione o alla sociologizzazione del politico. Anche se non potevamo ignorare le particolarità della Arendt -soprattutto il singolare rapporto con Machiavelli - la identificavamo senza fatica con la filosofia politica e la sua tradizione. Poteva anche capitare, «per necessità di guerra», che la si accostasse strategicamente a Leo Strauss, come se esistesse un accordo fra i due sulla maniera di pensare la politica e le divergenze che li separavano vertessero soltanto su scelte politiche propriamente dette. Strauss, per esempio, a differenza della Arendt, non aveva dedicato opere alla rivoluzione. Ma questo significava sorvolare facilmente sul fatto che gli straussiani rifiutavano alla Arendt la qualità di filosofo e la accusavano di fare al più del giornalismo con tendenza filosofica. Soprattutto, significava misconoscere che nel conflitto possibile fra filosofia e politica, o fra il filosofo e il cittadino, Strauss prendeva le difese del filosofo, mentre la Arendt adottava decisamente quelle del cittadino, in quanto uomo in azione, avvertita com'era dell'ostilità dei filosofi nei confronti della "polis". Misconoscimento che aveva per deplorabile effetto di iscrivere

a torto entrambi i pensieri in un medesimo rapporto con la tradizione, come se il Socrate della Arendt fosse lo stesso di Strauss, come se entrambi i pensieri si collocassero allo stesso modo nel solco dell'istituzione platonica della filosofia politica. E comunque, questa identificazione con la filosofia politica non è scomparsa. Alcuni scrivono ancora opere sulla filosofia politica della Arendt, mentre altri la considerano una aristotelica o neoaristotelica (1).

Oggi la situazione intellettuale è sensibilmente cambiata, al punto che la prima percezione che avevamo della Arendt non è più sostenibile e persistere nel riprodurla tale e quale ci indurrebbe in grave errore. La congiuntura ha una funzione rivelatrice. La situazione, almeno sulla scena francese, si può definire come un ritorno alla filosofia politica che, a dire il vero, si rivela essere una restaurazione della filosofia politica come disciplina accademica, con i classici sintomi che accompagnano questo genere di fenomeno: creazione di associazioni, di riviste, pubblicazione di dizionari, organizzazione di convegni, eccetera; in breve, la delimitazione di un territorio dove esercitare la propria sovranità. Sembrerebbe che la lezione di Strauss, secondo cui la filosofia politica non riguarderebbe i professori universitari, ma l'uomo ordinario, sia andata persa.

In questo movimento, conviene distinguere il più chiaramente possibile il ritorno delle "res politicae" e le risposte che vengono ad esse portate. Le "res politicae" fanno ritorno. Non è più l'"homo academicus" che sceglie di volgersi di nuovo a un discorso provvisoriamente abbandonato, ma sono le "res politicae" che fanno irruzione nel presente, interrompendo l'oblio che le aveva colpite, lottando perché vi sia messo termine e perché si risponda alle domande che esse non mancano di suscitare. Nel momento della sparizione dei totalitarismi, cioè delle iniziative che pretendevano di mettere fine al politico, quest'ultimo ritorna. Ora, la sua persistenza, lungi dall'incitarci a ripercorrere le strade già battute della tradizione, ci ingiunge piuttosto di aprire vie inedite, tanto la sua stessa manifestazione fa problema, tanto tale ritorno non ha nulla di assicurato, dato che le "res politicae", nel mondo contemporaneo, sono permanentemente minacciate di

sparizione, se non altro - è vero - sotto il dominio del potere totalitario.

In breve, siamo in presenza di due gesti intellettuali che si sbaglierebbe a confondere e a trattare come se andassero nello stesso senso o rispondessero a un medesimo orientamento. Non è possibile, anche se alcuni cercano di confondere le carte. Da un lato, assistiamo alla restaurazione di un discorso accademico che, ingenuamente o no, ricomincia, riparte come se non fosse accaduto nulla e come se nel ventesimo secolo la tradizione non fosse stata irrimediabilmente spezzata da prove di disumanità senza precedenti. Dall'altro, conosciamo l'espressione di un bisogno dell'umanità, la riscoperta della "res politica", dopo che il dominio totalitario aveva tentato di annullare, di cancellare per sempre questa dimensione costitutiva della condizione umana.

Di fronte a questa ambiguità storica e filosofica, come situare la Arendt? Bisogna iscriverla - come eravamo tentati di fare trent'anni fa - sul versante di un rinnovamento della filosofia politica? Bisogna iscriverla in questo momento, in cui - avvenuto tale rinnovamento secondo modalità a dire il vero non desiderate - si accumulano testamenti su testamenti, e l'opera della Arendt prende a sua volta il senso di un testamento? Oppure bisogna percepirla sul versante del ritorno delle "res politicae" e dei pensatori che, denunciando il dominio totalitario, hanno favorito fino a un certo punto tale ritorno? Sul versante cioè di quelli che hanno aiutato e aiutano tale ritorno enunciando e sciogliendo la vera alternativa: politica o totalitarismo? La risposta sembra evidente. L'opera della Arendt presenta un duplice valore di rivelazione. Da una parte, la lettura della Arendt permette di distinguere bene fra questi due movimenti e di sfuggire all'equivoco presente. Meglio, essa permette di concepire che il ritorno contemporaneo alla filosofia politica può avere per effetto paradossale di distoglierci dalle "res politicae" fino a occultarle, fino a sbarazzarsene per quello che possono avere di intempestivo. Tale lettura rivela dunque in modo lampante il significato di questo movimento a favore della restaurazione della filosofia politica. D'altra parte, questa posizione, questa medesima azione critica, la lucidità che ci dà, rivela la

singularità della Arendt. Che è un pensatore raro che aiuta nella riscoperta dell'agire politico, nella misura stessa in cui non ha cessato di lottare contro la tradizione della filosofia politica, contro le sue pesantezze, le sue costruzioni e i suoi punti morti. Da tale situazione nasce una nuova percezione di quest'opera, che non è più possibile né legittimo identificare con la filosofia politica, se non in maniera strategica. Figura di resistenza, la Arendt lo diviene doppiamente: in modo quanto mai evidente, contro la scientizzazione del politico, che è sempre minacciosa. Non si è forse recentemente sentito un appello per un rinnovamento della sociologia sotto forma di «filosofia politica scientifica»? Ma anche, e soprattutto, figura di resistenza contro la restaurazione della filosofia politica, la sua legittimazione tranquilla e i suoi effetti di occultamento delle "res politicae". Resistenza tanto più vigorosa in quanto non è la restaurazione che viene accusata, ma l'oggetto stesso da restaurare, dato che - a ben guardare - l'opera della Arendt fin dall'inizio si è costruita in opposizione alla filosofia politica. A dire il vero, alcuni testi recenti provano che certi interpreti sono ormai sensibili a questo carattere oppositivo dell'opera della Arendt e alla sua dimensione polemica. In prima fila c'è il libro pionieristico di Jacques Taminiaux (2), anche se in esso il confronto si limita a Heidegger, di cui si sa che non era un filosofo politico. Tuttavia, proprio in rapporto alla riappropriazione dei temi platonici e aristotelici nel corso tenuto da Heidegger nel 1924 sul "Sofista" Taminiaux colloca il procedimento critico della Arendt. Egli scrive: «Quando Heidegger in esso ha di mira il mondo greco, lo fa in riferimento a un solo criterio, l'eccellenza del "bios theoretikos" celebrato da Platone. Facendo ciò, egli ritiene acquisito che la lotta di costui contro la "doxa", la sofistica e la retorica è perfettamente legittima. Egli dunque non presta la minima attenzione al criterio precedente di eccellenza contro il quale Platone prendeva partito: l'eccellenza del "bios politikos" [...] Dunque, egli non ha mai di mira la possibilità per la "doxa", il discorso dei sofisti, la retorica, di essere totalmente legittimi in riferimento a questo criterio precedente» (3).

Il proprio del riesame critico della Arendt non è di essere ritornata -contro Heidegger - al criterio precedente, in qualche modo «preplatonico».

«Il riesame si svolge in funzione dell'eccellenza del "bios politikos" [...] Certo, Heidegger non viene citato nell'opera ["Vita activa"]; ma per la semplice ragione che non vi si tratta del "bios theoretikos" in sé. Ma il libro tutto intero, nella struttura come nei temi, può essere letto come una replica a Heidegger in riferimento all'eccellenza che il "bios theoretikos" intendeva soppiantare» (4).

Replica «sovradeterminata», si potrebbe dire, poiché tramite Heidegger si tratta parimenti di smarcarsi da Platone e da Aristotele. L'azione di contrasto impostata dalla Arendt non apre forse a una critica «selvaggiamente radicale» della filosofia politica, che chiaramente l'iscrizione nel solco della tradizione cancella senza repliche? «E' anche nell'ostilità alla tradizione della filosofia politica», scrive Anne Amiel, «che il carattere provocatorio della Arendt può riprendere il controllo di sé» (5).

"Hannah Arendt contro la filosofia politica?" Domanda e risposta hanno certamente un'aria deliberata di provocazione. Ma non è dalla Arendt in sé che viene la provocazione? Infatti, che altro fa la Arendt, quando ci invita a meditare l'aforisma stranamente scabro del poeta René Char: «La nostra eredità non è preceduta da alcun testamento»? (6) Senza testamento, cioè senza una tradizione capace di assegnare un passato all'avvenire. Ma, con un rivolgimento che le è proprio, la Arendt sa scoprire nel «campo di rovine» della cultura contemporanea - grazie a queste stesse rovine - un'opportunità insospettata: quella di stabilire un rapporto inedito con il passato, nel fatto che esso sfuggirebbe al peso del pensiero ereditato. La provocazione è fatta pensando di rivolgersi a un pubblico. Ora, nell'intimità dei "Quaderni e diari" o delle corrispondenze private, ritroviamo gli stessi interrogativi e, ancor più, la condanna senza equivoci della tradizione. In effetti, sembrerebbe - a leggere i "Quaderni e diari" - che la tradizione non sia estranea alla genesi del totalitarismo. Nel settembre 1952, la Arendt scrive:

«La grande tradizione stessa vi conduceva [al totalitarismo], dunque doveva esserci qualcosa di

fondamentalmente sbagliato in tutta la filosofia politica occidentale» (7).

Parimenti, vi troviamo espresso un dubbio che riguarda l'espressione stessa della filosofia politica:

«Ogni 'filosofia politica' dev'essere preceduta da una comprensione del rapporto fra filosofia e politica. Potrebbe darsi che la 'filosofia politica' sia una 'contradictio in adjecto'» (8).

Come chiamare questo «qualcosa di fondamentalmente sbagliato»? Non è forse l'ignoranza, da parte della filosofia, della condizione di pluralità? E' così in una lettera del 4 marzo 1951 a Karl Jaspers:

«Se l'uomo in quanto uomo fosse onnipotente, allora non sarebbe necessario domandarsi perché devono esistere "gli" uomini [...] In questo senso, l'onnipotenza "dell"uomo rende superflui "gli" uomini [...] Ebbene, ho il sospetto che in tutto questo pasticcio la filosofia non sia innocente e monda di ogni macchia. Naturalmente, non nel senso che Hitler abbia qualcosa a che fare con Platone [...] Direi, piuttosto, nel senso che questa filosofia occidentale non ha mai avuto un concetto puro della realtà politica, e non poteva averne uno, poiché essa ha parlato "dell"uomo costretta dalla necessità, e ha trattato della pluralità solo incidentalmente» (9).

Di qui, il lavoro della Arendt:

«leggere i filosofi da Platone a Nietzsche per scoprire perché l'Occidente, a dire il vero, non ha mai posseduto una filosofia politica degna di questo nome» (10).

Ci ritornano così alla memoria le dichiarazioni che tutti conosciamo, enunciate durante la famosa intervista televisiva con Gunther Grass del 1964. La Arendt respinge la qualità di filosofa e dichiara che il suo mestiere è la teoria politica. Alla domanda: «Dove si colloca per lei la differenza fra la filosofia politica e il suo lavoro di insegnante di teoria politica?»,

risponde così:

«La differenza sta nella cosa in sé. L'espressione 'filosofia politica', che io evito, è già straordinariamente caricata dalla tradizione. Quando affronto questi problemi, all'università o altrove, ho sempre cura di menzionare la tensione esistente fra la filosofia e la politica, ossia fra l'uomo quando fa filosofia e l'uomo come essere che agisce; simile tensione non esiste nella filosofia della natura [...]. Ma il filosofo non se ne sta neutrale di fronte alla politica: dopo Platone, non è più possibile [...]. Così, la maggior parte dei filosofi provano una sorta di ostilità nei confronti di ogni politica, tranne qualche rara eccezione, come Kant. Ostilità estremamente importante in questo contesto, perché non si tratta di una questione personale: l'ostilità risiede nell'essenza della cosa stessa, cioè nella questione politica in quanto tale [...] Non voglio in alcun modo prendere parte a questa ostilità, precisamente! [...] Voglio prendere in esame la politica con occhi per così dire puri da ogni filosofia» (11).

Queste poche frasi ci danno l'essenziale della posizione della Arendt. Dapprima, l'insistenza sulla illegittimità dell'unione dei termini «filosofia» - che rimanderebbe al procedimento - e «politica» (l'oggetto). Agli occhi della Arendt, l'espressione è da evitare; meglio, da rigettare, perché ingannevole. L'idea di filosofia politica fa credere a una affinità di essenza, a una relazione consustanziale tra filosofia e politica, mentre sono in gioco due attività distinte, di più: due forme di vita fra cui esiste non una prossimità, ma una tensione che può giungere fino a un antagonismo dichiarato. Così, conviene abbandonare il nome «filosofia politica», perché è come un velo dall'effetto oscurante e, al limite, mistificante.

Questa situazione procede dall'atteggiamento dei filosofi in quanto membri di una corporazione; nata con l'istituzione platonica della filosofia politica, questa corporazione ha instaurato una gerarchia fra la "vita contemplativa" e la "vita attiva", al punto di comportare un deprezzamento della "praxis" e del "bios politikos". Di fronte alla questione politica, i filosofi avrebbero trascurato l'esigenza di universalità che è loro propria per privilegiare prima di tutto i loro interessi di

gruppo e tenersi così in disparte relativamente alle vicende della città. Invece di riconoscere una affinità elettiva fra filosofia e politica, sarebbe giocoforza riconoscere un'ostilità non occasionale, ma essenziale fra le due attività. Questo riguarda la cosa in sé, sottolinea la Arendt.

Ecco perché quest'ultima adotta la posizione singolare di «teorica politica», invitandoci a praticare una conversione dello sguardo, cioè a cessare di guardare le "res politicae" attraverso le lenti della filosofia. A volerle credere, una sorta di «Arendt fenomenologa» convoca infatti la fenomenologia contro la filosofia politica, facendo appello a una sorta di "epoché", non per liberarsi dallo psicologismo o dal sociologismo, ma - all'occorrenza - dalla filosofia e dai suoi presupposti. Solo la messa fra parentesi della filosofia permetterebbe di avere accesso alle "res politicae" in sé, di considerarle con «occhi puri da ogni filosofia», non scossi dalla preoccupazione della filosofia profondamente antipolitica...

Lungi dall'essere l'espressione di un'irritazione passeggera, l'ostilità verso la filosofia politica ritorna come un "Leitmotiv" in parecchi testi della Arendt. Ricordiamo che in apertura della sua ultima grande opera, "La vita della mente", la Arendt ritorna ancora una volta su ciò che la separa dalla filosofia. Avendo preso come oggetto le attività dello spirito o il pensare, la Arendt scrive: «Ciò che causa il mio turbamento è che "io" abbia tentato di mettervi mano: non ho la pretesa né l'ambizione di essere un 'filosofo', di venir annoverata tra coloro che Kant, non senza ironia, chiamava "Denker von Gewerbe" (i pensatori di professione)» (12).

"Captatio benevolentiae" puramente retorica, perché l'autrice ammette subito che, dopo aver assistito al processo ad Eichmann a Gerusalemme, non aveva più scelta: la questione del pensare le si imponeva, tanto era stata colpita - durante il processo - non dalla stupidità dell'accusato, ma dalla sua mancanza di pensiero ("thoughtlessness"). Conviene dunque prendere sul serio questi testi, proporne una lettura massimale, cioè enfatica. Questi testi conosciuti non sono fino a un certo punto misconosciuti? La conoscenza di questi temi cari alla Arendt non si accompagna a una certa svalutazione, sotto forma di resistenza, come se si ammettesse: certamente, la

Arendt critica la filosofia politica, «sì, ma ciononostante» resta un filosofo della politica, fa opera di filosofia politica?

Prendere sul serio questi testi implica il vincere tale resistenza, segnare lo scarto della Arendt nei confronti della filosofia politica, prenderne la misura per meglio approfondirlo, esplorarlo per farne sortire gli effetti. «Il curioso e difficile problema della relazione fra la politica e la filosofia», lo strano atteggiamento dei filosofi nei confronti dell'ambito politico: tutte questioni ricorrenti che non cessarono di tormentare la Arendt. Basta consultare una lista anche solo selettiva dei testi della Arendt dedicati alla questione, per convincersi della sua persistente importanza. Citiamo alcuni di questi testi-chiave: "Tra passato e futuro", soprattutto il saggio "Was ist Autorität?" (1956); il grande articolo del 1954, "Philosophy and Politics", pubblicato dopo la morte della Arendt; "Vita activa" (1958); il corso della primavera 1969, "Philosophy and Politics: what is political philosophy?"; "La vita della mente" (1978); "Che cos'è la politica?". Ma non ci si può limitare alla sola messa in luce dello scarto della Arendt nei confronti della filosofia politica. Non ci si può accontentare, tanto più che, per la Arendt, in nome della sua ostilità verso la filosofia politica, non si tratta di tornare a una scienza empirico-analitica dei fenomeni politici. L'opposizione della Arendt alla filosofia politica è molteplice. Contiene molte facce, tante quante ne presenta l'ostilità della filosofia politica nei confronti della vita della città. Replica o svelamento, questa opposizione si può ordinare secondo la pregnanza dei caratteri, delle disposizioni della filosofia messa in gioco. Partita da una critica vicina ai modi di procedere della sociologia della conoscenza, questa ostilità diviene un antiplatonismo conseguente, fino a tentare di circoscrivere e identificare strutture proprie della filosofia, tali da annebbiare lo sguardo del filosofo, sino al punto di impedirgli di tornare alle "res politicae" stesse, di impedirgli di afferrarne l'"eidos", di comprenderle nella loro irriducibile consistenza.

Al termine del percorso, non può mancare di nascere una domanda più rischiosa, in consonanza con il tono di quest'opera: qual è lo spazio di pensiero che lo scarto della Arendt apre? Qual è la "terra incognita" che cerca di scoprire o

di riscoprire contro la tradizione? Qual è il pensiero nuovo della politica a cui ella mira, sotto nomi a dire il vero poco soddisfacenti come «nuova filosofia politica» o «autentica filosofia politica»? La posta del dibattito si ridurrebbe a una questione di autenticità? O meglio: quali sono le operazioni critiche che permetterebbero subito di accettare l'inaccettabile, cioè il nome «filosofia politica»?

Capitolo primo.

PASCAL. IL PENSIERO 331

Se si volesse riassumere in modo un po' rude il contenzioso fra la Arendt e la filosofia politica, si potrebbe partire dalla frase di Robert Cumming da lei citata nel corso su Kant e a cui dà manifestamente il suo accordo, tanto l'apprezzamento sembra corrispondere - nella sua semplicità - a ciò che da parte sua tenta di mostrare con giri di parole più complessi. Secondo Cumming,

«L'oggetto della filosofia politica moderna... non è la "polis" o la sua politica, bensì il rapporto tra filosofia e politica» (1).

E la Arendt aggiunge subito che questa annotazione, giusta per la modernità, vale in realtà per l'insieme della tradizione e soprattutto per il suo inizio platonico ad Atene. Per giungere alla chiarificazione del «curioso e difficile problema», la Arendt è sempre ricorsa alla stessa guida, cioè a Pascal e soprattutto al pensiero 331. Non si può sottolineare abbastanza l'importanza di tale testo agli occhi della Arendt. Per lei, è quasi un'ossessione, perché vi ritorna ogni volta che intende definire i rapporti della filosofia e della politica nella tradizione e mettere in evidenza l'ostilità che ha guidato le relazioni fra i due fenomeni. Nella sua opera, ritroviamo il riferimento almeno in quattro casi: nel testo "L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo"; nel corso sulla filosofia politica di Kant; ne "La vita della mente"; nel corso "Philosophy and Politics: what is political philosophy?". Rileggiamo il pensiero di Pascal:

«Non si riesce a immaginare Platone e Aristotele se non con gran vesti di pedanti. Erano invece delle persone comuni e

ridevano, come gli altri, con i loro amici; e quando si sono divertiti a scrivere le "Leggi" e la "Politica" l'hanno fatto per divertirsi; questa era la parte meno filosofica e meno seria della loro vita, mentre la più filosofica era di vivere semplicemente e tranquillamente. Se hanno scritto di politica, l'hanno fatto come per dar norme per un manicomio; e se hanno finto di parlarne come di cosa seria, l'hanno fatto perché i pazzi a cui si rivolgevano credevano di essere re e imperatori, ed essi si immedesimavano nei principi di costoro per rendere la loro follia meno dannosa possibile» (2).

A confronto con una definizione relativamente neutra, secondo cui la filosofia politica classica avrebbe per oggetto la "polis" e la filosofia politica moderna lo Stato, questo testo feroce e insolente è iconoclasta. La sua forza smascherante derivata dall'agostinismo, dal pessimismo mondano, non senza rapporto con la tradizione cinica, consiste nel distruggere le rappresentazioni immaginarie valorizzanti che circondano Platone, Aristotele e le loro opere dedicate alla politica. Quel che si tende a mettere sul versante del serio, al colmo del serio - come se la filosofia politica fosse il coronamento del lavoro filosofico - deve invero essere collocato sul versante del "divertissement" e del gioco. L'opera della filosofia politica si rivelerebbe un esercizio ludico, che lavora per introdurre regole in un universo sregolato, anomico. Di qui lo spostamento dell'oggetto: «Se hanno scritto di politica, l'hanno fatto come per dar norme per un manicomio». Lo scetticismo pascaliano invita a rimettere al loro posto queste opere canoniche. Piuttosto che vedervi la concezione di una città di saggi sotto l'ispirazione della giustizia, inconcepibile nell'"ordo concupiscentiae", bisogna sapervi riconoscere stratagemmi che perseguono uno scopo assai meno ambizioso: essi tendono tutt'al più a condurre al male minore la città malvagia, la città impura degli uomini, Babilonia. E per meglio distruggere la reputazione maestosa di tali opere fondanti della tradizione, Pascal suggerisce che la loro apparenza di serietà non sia che un inganno di filosofi, una sorta di via indiretta, "via obliqua", per farsi capire dagli stolti che, posti nei luoghi del potere, si prendono sul serio. Ora, agli occhi della Arendt, malgrado la sua insolenza o grazie alla sua insolenza di moralista cristiano,

questo testo di Pascal dice la verità sulla filosofia politica, sulle sue reali motivazioni. Nel suo registro, esso svela l'intenzione costitutiva - lo sdegno verso gli affari umani, il disprezzo della politica - e il carattere preventivo e curativo di tale intervento filosofico. In verità, si tratterebbe di rimediare a un difetto di saggezza, alla follia degli uomini, essendo la città il teatro privilegiato di tale follia.

Ecco perché nel processo che la Arendt intenta alla filosofia politica, cita sempre Pascal, nel doppio senso del verbo: citandolo come scrittore e come testimone a carico, lui che - con la sua stessa ammissione - rivela l'impensato della filosofia politica, che è quanto ella testimonia pur nascondendolo. Come se la sua ostilità agostiniana verso la politica gli permettesse di accedere, meglio di ogni altro, all'ostilità dei filosofi e di rivelare il pessimismo e lo scetticismo che la fondano.

In un primo tempo, la Arendt non fa immediatamente il processo alla filosofia politica in quanto tale, ma agli atteggiamenti dei filosofi che hanno fatto opere di filosofia politica. Inoltre si prende cura di distinguere fra due istituzioni della politica: da una parte, quella di Socrate, spesso accostato a un riformatore politico: Solone; e, dall'altra parte, quella di Platone. Tanto la prima seppe dare accoglienza alle "res politicae" e dibatterle dal punto di vista della città, quanto la seconda sembra aver istituito la filosofia politica contro il dominio degli affari umani, tenendosi fuori della "polis". Fra le due si osserva uno scostamento fondamentale: mentre la prima aveva come oggetto la città e l'agire politico, la seconda avrebbe conservato - di questo insieme - solo le relazioni problematiche fra il filosofo e la città. E, a più riprese, la Arendt imputa al processo e alla condanna di Socrate il trauma originario che ha aperto l'abisso fra filosofia e politica. In "Philosophy and Politics" (3) scrive:

«La nostra tradizione di pensiero politico cominciò con la morte di Socrate, che fece disperare Platone a proposito della vita della "polis" e nello stesso tempo lo fece dubitare degli insegnamenti fondamentali di Socrate» (4).

Il rovesciamento ebbe effetti molteplici: oltre alla

malfidenza radicale di Platone nei confronti della "polis", esso spinse quest'ultimo a rimettere in questione la lezione di Socrate, soprattutto a riguardo del valore della "doxa", alla possibilità di innalzarsi da questa alla verità. Ma soprattutto, da questo evento sorge una nuova domanda: come può il filosofo o il gruppo dei filosofi proteggersi dall'agitazione della moltitudine? Come può liberarsi, affrancarsi dalla preoccupazione delle faccende umane? Anche la questione del regime migliore venne trasformata. Non si dovette più rispondervi dal punto di vista della città e nel suo interesse, ma dal punto di vista della filosofia e della sua necessaria protezione. La nuova formulazione fu: qual è la forma migliore di regime, cioè, quella capace di assicurare al filosofo la maggior sicurezza e di permettergli di continuare il suo lavoro al riparo dall'irragionevolezza della città, dalla follia della massa? Il predominio del punto di vista del filosofo, la nuova maniera di porre la questione politica si accompagna così a una tendenza a privilegiare valori altri rispetto a quelli della città, come la ricerca della permanenza e della solidità. Il cambio di prospettiva, mentre deprezza le "res politicae", le oscura in qualche modo, fino al punto di velarne la natura e di far deviare il politico da una situazione di coesistenza verso la necessità di una organizzazione, tale da garantire un equilibrio armonico dell'insieme. Ma la Arendt, invece di accontentarsi di denunciare gli atteggiamenti autoprotettivi dei filosofi, il loro spirito di corpo, sferra un attacco molto più profondo e audace. In un certo senso, il suo gesto si può paragonare a quello di Heidegger quando critica la metafisica tradizionale, in quanto discorso su oggetti speciali - anima, mondo, Dio - e la rimprovera di essersi costruita su un oblio dell'essere. Si sa di fatto che a partire dall'"Introduzione alla metafisica" (1953) (5), il termine «metafisica» riveste nello spirito di Heidegger una connotazione peggiorativa, al punto di dare origine a una critica della metafisica tradizionale, perché quest'ultima non concepisce l'essere se non in modo molto astratto e generale, come un carattere comune a tutti gli essenti. Inoltre, le rimprovera di pensare l'essere nella sola modalità della presenza. Di lì, il ravvicinamento fra la comprensione dell'essere propria della metafisica tradizionale e quella che denota l'esistenza inautentica. In entrambi i casi si arriva a un

vero e proprio oblio dell'essere, rinforzato dall'ignoranza del legame fra il problema del nulla come si manifesta nell'angoscia e la questione dell'essere. Per sorpassare tale oblio, conviene ancora una volta rovesciare la tesi della metafisica tradizionale, secondo cui "ex nihilo nihil fit", per comprendere che dal nulla viene ogni essere in quanto essere (6). Dall'oblio del nulla e della "Stimmung" fondamentale che gli corrisponde, l'angoscia, proviene dunque l'oblio dell'essere, proprio della metafisica tradizionale. Oblio dell'essere che è anche oblio di un enigma interminabile destinato a rimanere tale. Questo è il punto a partire dal quale Heidegger si dà a una critica decostruttiva della tradizione metafisica, sotto il segno dell'oblio dell'essere, per giungere a un'opposizione fra la metafisica che nasce come silenzio e la metafisica come scienza e come discorso epocale (7). Nel caso della Arendt, si tratta - con un gesto analogo - di denunciare l'istituzione platonica della filosofia politica, che - nella sua ostilità alla città, avvenuta dopo la morte di Socrate - avrebbe comportato un oblio dell'azione e dei suoi caratteri propri, un'omissione dell'agire politico. Oblio che ha pesato gravemente sulla tradizione e sulla modernità, tanto che ai nostri giorni l'essenza della politica può essere «innocentemente» definita come insieme dei rapporti fra comando e obbedienza, o più semplicemente ancora come l'esercizio del dominio.

L'interpretazione di Dana R. Villa, che propone anche un avvicinamento fra i due gesti mirante a tornare sull'oblio sia dell'essere, sia dell'azione, viene a confermare la nostra ipotesi. Scrive:

«Il desiderio della Arendt è di salvare almeno il ricordo dello spazio pubblico e dell'azione che vi si svolgeva da un oblio derivato dalla filosofia. Tuttavia, sfuggire a questa dialettica non è un compito facile; la persistenza ostinata delle metafore antipolitiche istituite da Platone e in minor grado da Aristotele cospira con l'alienazione del mondo moderno per far comparire infinitamente lontano il mondo illuminato dall'azione. Per recuperare questo mondo e per pensare "more politico" l'azione, la libertà, il giudizio, la pluralità, è necessaria una strategia particolare per rendere possibile 'il ritorno alle cose stesse', così come esse erano prima del loro

snaturamento da parte della tradizione del pensiero contemplativo» (8).

Villa spinge il parallelo fino ai procedimenti messi in opera, parallelo che va ben oltre una convergenza di metodo, poiché tocca il pensiero stesso della libertà.

«Il suo fine [della Arendt] è di rivelare il nucleo fenomenale dell'esperienza greca della politica - esperienza prefilosofica - grazie alla dissoluzione dei pregiudizi ontologici della tradizione (in favore dell'essere 'vero'), grazie alla messa fra parentesi della traduzione dell'azione nel linguaggio dell'opera. Il momento 'negativo' di tale progetto è strettamente parallelo alla 'distruzione della storia dell'ontologia' annunciata, ma differita, in "Essere e tempo". Il momento 'positivo', cioè la costruzione di una fenomenologia dell'azione e del pubblico potere ("public realm") sulla base di tale esperienza originale, riproduce il tentativo dell'ontologia fondamentale di scavare oltre la distinzione reificata soggetto/oggetto, per esprimere la struttura della nostra situazione preteorica di essere-al-mondo» (9).

Così, nella Arendt si percepisce - oltre a un invito a smantellare la tradizione della filosofia politica, sotto il potere dell'istituzione primitiva - un appello a rivolgersi verso gli «scrittori politici» (Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville), che avrebbero il merito prezioso di guardare la politica «con occhi puri da ogni filosofia», o almeno di tenersi fuori dell'istituzione platonica e dei suoi effetti nefasti. Come intendere di fatto questa distinzione fra scrittori politici e filosofi, se non come ripresa dell'antica opposizione fra retorica e filosofia? La Arendt, scegliendo gli scrittori politici a detrimento dei filosofi, si smarca deliberatamente dalla distinzione platonica fra sofistica, retorica e filosofia e dalla sua riappropriazione da parte di Heidegger nel suo corso del 1924 sul "Sofista", insegnamento a cui la Arendt assistette. Nel medesimo tempo, rifiuta la preminenza del "bios theoretikos" ugualmente professata da Platone e da Heidegger. A ben guardare, mantiene la distinzione, ma per meglio rovesciarla permutando i segni del negativo e del positivo. Si trova qui una delle

repliche essenziali della Arendt a Heidegger. Secondo J. Taminiaux, quest'ultimo nel corso sul "Sofista"

«ritiene acquisito che la lotta di questi [Platone] contro la "doxa", la sofistica e la retorica è perfettamente legittima. Egli dunque non presta la minima attenzione al criterio precedente di eccellenza contro il quale Platone prendeva partito: l'eccellenza del "bios politikos"» (10).

E dunque, agli occhi della Arendt, che cosa costituisce il legame fra Machiavelli, Montesquieu e Tocqueville, se non la priorità che essi, in quanto scrittori politici, accordano proprio al "bios politikos"? Come se la modernità, con questa costellazione, avesse saputo dare origine a un'altra filosofia politica: altra per il fatto che si sarebbe saputa riallacciare - oltre l'istituzione platonica della filosofia politica - al criterio di eccellenza che aveva regnato anteriormente a Platone. «Guardare la politica con occhi per così dire puri da ogni filosofia» significa dapprima considerare le "res politicae" con uno spirito libero dalla preminenza del "bios theoretikos" e convinto, al contrario, dell'eccellenza del "bios politikos". Più genericamente, uno sguardo puro da ogni filosofia vuol dire uno sguardo che si è sbarazzato di tutti i filosofemi che classicamente pesano sulla visione del filosofo e ne deformano la percezione della politica, addirittura al punto di comportare una vera e propria cecità. Quali sono questi filosofemi? Oltre alla pretesa superiorità del "bios theoretikos", bisogna tener conto del deprezzamento della "doxa" e, per esempio, di un tropismo del filosofo consistente nel privilegiare il fatto di essere mortale nell'analisi della condizione umana. A credito degli scrittori politici, deve essere conteggiata un'attitudine singolare ad accogliere l'avvenimento, una facoltà di pensarlo, cioè di percepire ciò che esso contiene di eventualmente nuovo, senza precedente. Percezione che obbliga a riprendere di nuovo il lavoro di pensare. Questa possibile disponibilità degli scrittori politici è ciò che li distinguerebbe fra l'altro dai filosofi e generalmente dagli intellettuali, che avrebbero una propensione faziosa a sottrarsi allo "choc" dell'avvenimento, «annegandolo» in una costruzione, che avrebbe prima di tutto l'effetto di smorzarne la forza disgregante. Così, nell'articolo

per gli ottanta anni di Heidegger (11), la Arendt denuncia quelli che, nel momento della cesura costituita dall'anno 1933, hanno evitato di parlare «di Hitler, Auschwitz, genocidio ed eliminazione come politica permanente di spopolamento» per rivolgersi ai filosofi, onde elaborare interpretazioni che «mascherino [...] il terrificante fenomeno venuto su dalla fogna» e permettano di fuggire la realtà evadendo verso «un fantomatico regno di rappresentazioni e idee» (12). Da questo duplice tragitto: critica dei filosofi, valorizzazione degli scrittori politici, bisogna forse concludere che la Arendt va posta sul versante di quelli che riabilitarono la retorica al punto di riconoscerci un altro volto della filosofia? (13)

Ad ogni buon conto, la Arendt, invece di accontentarsi di uno smantellamento della tradizione, procede a un'altra operazione che viene a completarlo, a un'ammirabile «decostruzione del campo politico», secondo i termini di Reiner Schurmann. Intendiamo dire che la Arendt presta deliberatamente attenzione ai momenti della storia in cui, nell'intervallo fra due forme politiche, risorge l'azione, alle brecce in cui l'azione si dispiega libera da ogni potere principale o referenziale, in cui il libero agire si «mostra altro da una "arché" o da un principio» (14). Appoggiandosi sulla Arendt e sulla sua idea di un tesoro perduto dalle rivoluzioni dell'età moderna, Schurmann scrive, a proposito delle brecce nella storia che appartengono alla tradizione comunale o conciliare:

«Allora viene sospeso per un certo tempo il "princeps", cioè il principium , cioè il sistema che egli impone e su cui poggia. In queste cesure, il campo politico adempie pienamente il proprio ruolo di rivelatore: esso manifesta agli occhi di tutti che l'origine dell'agire [...] è il semplice presentarsi di tutto ciò che è presente» (15).

Ne deriva una complessità di movimenti: sia che la Arendt si orienti verso un ritorno a un inizio originario, dunque anteriore all'istituzione platonica, ripetizione più che ritorno, che designerebbe altrettanto bene Omero o Socrate e che non si tratterebbe tanto di imitare o perpetuare, ma di riattivare; sia che, prendendo atto della «fine della filosofia politica»,

della fine della tradizione sotto i colpi di Marx, Kierkegaard, Nietzsche, la Arendt progetta non senza rischi e ambiguità un nuovo inizio. Un nuovo «compito del pensiero» che ci permetta di riscoprire l'azione, la politica, togliendo l'ipoteca che - secondo la Arendt - impedisce alla filosofia di percepire le "res politicae" nella loro irriducibile specificità, anche se questo nuovo inizio prendesse eventualmente il nome di «filosofia politica autentica». Prendendo atto del campo di rovine della cultura contemporanea, la Arendt - già l'abbiamo osservato - si volge alle opportunità che questa situazione apre, e soprattutto verso quella che consiste nel «poter guardare il passato con occhi non distratti da alcuna tradizione»: come se questa opportunità venisse felicemente a congiungersi con l'imperativo fenomenologico di «guardare la politica con occhi puri da ogni filosofia». Così, conviene reinterrogare l'antiplatonismo della Arendt per meglio valutare come la sua critica dell'istituzione platonica della filosofia intende ricercare gli schemi fondanti che avrebbero avuto per effetto di dimenticare la politica e di escludere l'azione.

Leggendo tale critica, si possono per brevità enumerare quattro schemi, insieme fondanti della filosofia politica e distruttori dell'agire politico, nella misura in cui - per quanto possa sembrare paradossale - la fondazione della filosofia politica equivale al rifiuto dell'azione, a una vera e propria evasione dalla politica ("escape from politics").

1. Il ribaltamento della "polis" sulla dimensione casalinga e domestica, "oikia", e nello stesso tempo la cancellazione dell'abisso esistente fra uno spazio di libertà in cui l'azione è fine a se stessa e uno spazio di necessità, orientato alla riproduzione della vita, sotto l'autorità dispotica del capofamiglia. E' ciò che la Arendt, considerando le affermazioni di Platone, chiama

«una trasformazione rivoluzionaria della "polis" quando applicò alla sua amministrazione le massime correntemente riconosciute per una ordinata conduzione delle attività domestiche» (16).

Ne "Il politico" non si afferma forse che non esiste differenza fra l'esercizio dell'autorità nell'amministrazione di una grande casa o quella di una città? Si dice:

«La disposizione d'una casa grande o la mole, invece, d'una piccola città forse che punto differiranno quanto al loro reggimento? Per nulla. Dunque... è manifesto che per tutte queste attività non c'è che una scienza sola; e questa, o che la si chiami regia o politica o amministrativa, non avremo nulla da ridirci» (17).

2. La nuova dissociazione della coppia "archein/prattein" (cominciare e agire), due momenti di una medesima attività che, strettamente associati fino a quel momento nel pensiero greco, definivano secondo un modello di continuità l'esercizio stesso della politica nella città. Dall'instaurazione di questa inedita sfaldatura risulta un doppio movimento che consiste nel distogliersi dall'azione (il nesso "archein/prattein") per rivolgersi al governo che ormai poggia sulla distinzione fra quelli che governano, che comandano, e quelli che obbediscono, cioè che eseguono gli ordini di quelli che governano. La «politica» pensata in termini di governo e non più di azione si costituisce a partire da due poli di cui uno ha l'iniziativa del comando ["archein"], mentre all'altro resta solo il compito prescritto dell'esecuzione (il "prattein", non più nel senso dell'agire, ma nel senso del compiere, nell'obbedienza agli ordini ricevuti). Questo nuovo dispositivo è un mezzo infallibile - per chi concepisce l'iniziativa - di mantenere la piena padronanza del suo progetto, poiché non deve più fare i conti con la spontaneità, né con la motivazione degli altri uomini, capaci di introdurre uno scarto dannoso fra il progetto e la sua realizzazione, dato che essi sono ridotti alla semplice funzione di fedeli esecutori. Secondo la Arendt, Platone fu il primo a introdurre una distinzione fra quelli che fanno senza agire e quelli che agiscono senza sapere, come si può giudicare da questo passaggio de "Il politico":

«[La scienza] che è veramente regia non deve agire da sé, ma comandare a quelle che possono agire, come quella che conosce il principio e le mosse de' maggiori interessi delle città

circa l'opportunità e l'inopportunità loro e dispone che le altre eseguano ciò che è loro ordinato» (18).

Nel medesimo momento, l'azione con tutti i caratteri che le sono propri - fragilità, imprevedibilità, irreversibilità - è svuotata a vantaggio di un'identificazione nuova della politica con il governo. Così si opera la sostituzione del governo - cioè una relazione di comando-obbedienza fra governanti e governati - al modello radicalmente differente dell'azione concertata, in cui, entro una relazione di uguaglianza, non entrano né il comando né l'obbedienza.

3. Un'altra genesi del governo, della sostituzione del governo all'azione concertata, va cercata nel desiderio di solidità.

«La fuga dalla futilità delle cose umane nella stabilità della quiete e dell'ordine ha tanti motivi pratici per raccomandarsi, che gran parte della filosofia politica, da Platone in poi, potrebbe agevolmente essere interpretata come una serie di tentativi di trovare fondazioni teoretiche e modi pratici per una fuga totale dalla politica ("an escape from politics altogether")» (19).

Di lì proverrebbe di fatto la nascita del concetto di governo e, oltre, delle rappresentazioni della comunità politica come un vivere-insieme degli uomini che poggia sulla divisione fra governanti e governati. Dunque questo "topos" del pensiero ereditato trarrebbe origine dalla sfiducia nei confronti dell'azione, e non da un'arbitraria volontà di potenza. Ma dove trovare la solidità, se non nell'insieme degli oggetti di uso comune che costituiscono l'artificio umano o il mondo e gli conferiscono la stabilità in quanto luogo di accoglienza di quegli esseri instabili e mortali che sono gli uomini? Ne deriva un movimento che consiste nel distogliersi dalle faccende umane e dunque dalla "praxis", per effettuare una svolta e rivolgersi alla "poiesis" o fabbricazione. Così nasce la tentazione - che tuttavia in Platone non resta al livello di tentazione, tanto egli è avverso all'ambiguità e all'incostanza delle faccende umane - di sostituire il fare all'agire, o piuttosto

di pensare la politica sul modello dell'opera o della fabbricazione. Scrive Taminiaux: «Platone raccomanda all'incirca l'abolizione della distinzione "poiesis-praxis" come la "polis" la intendeva fino a quel momento. Nella città ideale, le faccende umane dovrebbero essere organizzate sul modello della "poiesis". Ognuno vi occuperebbe un'attività definita e controllabile. Ognuno vi starebbe come un buon operaio nel laboratorio dell'artigiano, conformemente alla regola 'un uomo, una funzione', come diceva L. Strauss. L'univocità della "poiesis" vi sostituirebbe dunque l'ambiguità della "praxis"» (20).

Da questo spostamento la politica, per tanto che sussista, esce sconvolta: rimandata alla fabbricazione, viene pensata attraverso uno schema mezzi/fini, o piuttosto viene presa all'interno di una catena infinita di mezzi e di fini, in cui il fine viene subito trasformato in mezzo per raggiungere un fine ulteriore che, a sua volta, sarà cambiato in mezzo (21). Ormai orientata all'opera e non più all'azione, la politica contiene necessariamente un elemento di violazione - per fare legna, bisogna abbattere un albero - e dunque di dominio. Al servizio di sistemi utopici o di modelli teorici, spetterebbe all'attività politica (interpretata in termini di fabbricazione) applicare, far passare nel reale questi modelli o sistemi, dato che il reale non è più pensato come una rete di relazioni umane in preda a un'indeterminazione insormontabile, ma è ridotto all'insieme delle condizioni oggettive esistenti in modo da suscitare irresistibilmente una volontà di dominio. Secondo la Arendt, la vittoria in età moderna dell'"homo faber" sull'"animal rationale" ha solo aggravato considerevolmente gli effetti di questa sostituzione del fare all'agire, al punto di generare conseguenze mortali in nome di massime del tipo: «Non si fa la frittata senza rompere le uova». Resterebbe tuttavia da interrogare la tradizione utopica. L'utopia, ritratto di una società differente, è destinata ad essere applicata nel reale? Funziona necessariamente come un modello? Appartiene senza equivoci a un pensiero dell'opera? Oppure partecipa alle invenzioni, ai giochi retorici che mirano a rispondere per una via traversa - come prendendola sottogamba - alla complessità e all'ambiguità delle faccende umane? La critica della tradizione utopica da parte della Arendt non procede forse dall'ignoranza

della distinzione - fatta da Tommaso Moro, inventore del termine "utopia" e del suo dispositivo - fra due forme di filosofia: la scolastica e quella che, istruita dalle cose del mondo, sa giocare con la complessità delle faccende umane?

4. Infine, la negazione della condizione ontologica di pluralità che comporta soprattutto in Platone una valorizzazione senza limiti dell'unità, o piuttosto dell'Uno, tale da fare violenza alla natura stessa della città che, secondo Aristotele, è «una certa forma di molteplicità» e deve di conseguenza guardarsi dal diventare troppo una, altrimenti «diventerà da città famiglia e da famiglia uomo singolo» (22). La scelta dell'Uno può andare di pari passo nel filosofo con simpatie per i tiranni, cioè con un tropismo verso la tirannia, tanto essa lavora a distruggere la "philia" fra i cittadini e a creare uno stato di isolamento, tanto è ostile alla condizione umana di pluralità e ai suoi effetti: l'azione concertata e l'interlocuzione. Giudica la Arendt:

«I filosofi e i tiranni sono così lontani e così vicini gli uni agli altri come la solitudine e l'isolamento» (23).

Il ritrarsi della pluralità farebbe da passaggio fra i due.

L'evasione dalla politica si situa dunque all'incrocio fra due riduzioni - il ribaltamento della "polis" sull'"oikia", dell'agire sul fare - e una sostituzione, quella del governo all'azione. Prendendo queste strade, la politica si cancella per lasciare spazio al dominio, forma di relazione propria del rapporto fra il padrone ("dominus") e gli schiavi. A questo punto, l'opposizione determinata della Arendt alla filosofia politica la fa uscire dal paradigma politico per impegnarla in una critica del dominio, in cui le importa di denunciare senza tregua il trasferimento della violenza esercitata dagli uomini sulla natura alle relazioni fra uomini, al luogo della città (24). In effetti, la responsabilità maggiore di questa cancellazione della politica incombe senza dubbio sulla sostituzione del fare all'agire, perché quella è una delle porte d'ingresso privilegiate della violenza e dunque del dominio nelle relazioni umane.

Secondo la Arendt, attraverso lo studio di questi schemi, appaiono così i caratteri tipici della filosofia politica, riprodotti

inoltre "volens nolens" dalla maggior parte dei filosofi che si sono richiamati alla tradizione. Il testo di Pascal avrebbe dunque il vero e proprio valore di una confessione, o - piuttosto - la Arendt si appropria delle frasi di Pascal e le trasforma in confessione, come se, attraverso la derisione pascaliana, fosse possibile far riconoscere alla filosofia politica ciò che essa è. Come se Pascal, avverso alle "res politicae" e alle faccende umane per il suo agostinismo, meglio di chiunque altro potesse in qualche modo - per affinità e simpatia - riconoscere e mettere in luce un'ostilità originaria certo differente, ma non meno reale, nei grandi fondatori della tradizione. Doppia confessione, perché al di là di una rivelazione dell'identità della filosofia politica, i sarcasmi di Pascal sottolineerebbero il divorzio fra filosofia e politica e ciò che lo fonda in parte, cioè l'abisso supposto fra saggi e stolti. Lungi dall'accogliere soltanto questa confessione, la Arendt si dà da fare per trasformarla in una vera e propria messa in luce dell'impensato della filosofia politica classica, della sua tradizione, con un invito a smantellare tale tradizione ritrovando i punti morti che la determinano e che le hanno dato una forma specifica. Questo significa riconoscere che la Arendt non partecipa affatto a tale ostilità dei filosofi nei confronti delle "res politicae", né aderisce in alcun modo alla posizione di Pascal. Di fronte a quest'ultimo, la Arendt è come un giudice in presenza di un testimone a favore che intende svolgere la sua testimonianza contro la tradizione e fondare così la legittimità di un processo intentato alla filosofia politica classica - soprattutto platonica, ma non solamente - per giungere al verdetto paradossale secondo cui le più grandi opere della tradizione poggiano su una sfiducia della filosofia nei confronti della politica e su un oblio dell'azione. Di questa lotta, bisogna ritenere due elementi:

- essa si allaccia all'insieme dei gesti intellettuali che costituiscono la tradizione con le sue divisioni di inclusione ed esclusione, per esempio la divisione fra saggi e stolti. In "Che cos'è la politica?", la Arendt tenta di definire al meglio il suo antiplatonismo: «Platone, il padre della filosofia politica occidentale, ha tentato in vario modo di contrapporsi alla "polis" e alla sua idea di libertà» (25);

- la Arendt attacca vivacemente l'istituzione platonica della

filosofia politica proprio perché Platone avrebbe trasportato la libertà della "polis" su un altro sfondo, quello dell'Accademia, come se tramite tale istituzione egli avesse voluto lottare contro la "polis" mantenendo nondimeno in uno spazio ristretto qualcosa della sua esperienza della libertà politica. Se Platone è davvero il padre della filosofia politica in occidente, non c'è dubbio che la Arendt ne sia a sua volta il parricida.

Capitolo secondo.

OCCHI PURI DA OGNI FILOSOFIA?

Dichiarata questa ostilità verso la filosofia politica, come abbiamo osservato, si apre un'alternativa nuova: sia il ritorno a un originario (Omero o Socrate), sia la ricerca di un nuovo inizio per essere in grado di accostare la politica «con occhi puri da ogni filosofia». Ma è proprio questo il progetto della Arendt? Se è determinata a distinguere il più nettamente possibile fra due modi di esistenza, fra due forme di esperienza - quella politica e quella filosofica - si può concludere che, per accostare la politica, la Arendt congela definitivamente la filosofia, il "pathos" da cui è nata la filosofia? In effetti, della filosofia, non mantiene forse un momento essenziale, il momento iniziale, cioè lo stupore o lo stupore ammirato, il "thaumazein"? E non è forse di questo stupore che si dice nel "Teeteto" (155d) che è il "pathos" all'origine della filosofia, capace di rivelare la condizione ontologica di pluralità, come quella di natalità? Non è il medesimo stupore che si rivela il solo capace di aprire un nuovo inizio? Al termine del fondamentale saggio "Philosophy and Politics", la Arendt esamina precisamente, sotto il segno di tale stupore, una nuova possibile congiunzione fra filosofia e politica, dovendosi ormai prendere in considerazione l'eventuale avvento di una nuova filosofia politica ("a new political philosophy"):

«La filosofia, la filosofia politica, alla pari delle altre branche della filosofia, non potrà mai negare di avere origine nel "thaumazein", nello stupore davanti a ciò che è come è. Se i filosofi, nonostante la loro necessaria distanza nei confronti della quotidianità delle faccende umane, dovessero giungere un giorno a elaborare una vera filosofia politica, essi dovrebbero fare della pluralità l'oggetto del loro "thaumazein":

la pluralità da cui nasce il mondo delle faccende umane nella sua grandezza e miseria» (1).

Bisogna guardarsi dal dare una lettura minimale di questo testo, vedendovi solo una incantatoria dichiarazione di intenti destinata a superare per magia le difficoltà del rapporto fra filosofia e politica. Piuttosto, vi si scorge bene un richiamo a una vera conversione della filosofia, che deve contemporaneamente rimanere se stessa e diventare altra. Al di là dell'augurio, viene di fatto definita e circoscritta la condizione di possibilità dell'avvento di una nuova filosofia politica. Questa deve mantenere, della filosofia, lo stupore ammirato, per evitare di ridursi per esempio a una filosofia politica applicata o a un sapere empirico-analitico dell'ambito politico, per cui la politica vada da sé, visto che viene privata dell'enunciazione delle questioni ultime. Ma, conservato il "thaumazein", conviene orientarlo diversamente da come aveva fatto il platonismo, fargli subire una vera e propria torsione, in modo da permettergli di ricevere, di scoprire un nuovo oggetto mascherato, nascosto, deprezzato dalla tradizione iniziata con l'istituzione platonica della filosofia politica. La dichiarazione finale di "Philosophy and Politics" non è un semplice appello alla buona volontà dei filosofi perché il nuovo possa attingere la verità, ma risponde né più né meno alla domanda: a quali condizioni la filosofia politica può alla fine raggiungere la sua verità; può - superando la sua tradizionale opposizione alla politica («l'abisso fra filosofia e politica») - far nascere, dopo secoli di smarrimento, una «vera filosofia politica»?

Per afferrare in tutta la sua ampiezza la forza rivoluzionaria di tale torsione, bisogna considerare una triplice esigenza.

Dapprima, la nuova filosofia politica - a differenza di quella tradizionale - deve pienamente accettare, o meglio interiorizzare, il paradosso dell'appartenenza e del ritirarsi, enunciato dalla Arendt ne "La vita della mente", cioè:

«La condizione paradossale di un essere vivente che, sebbene sia parte del mondo delle apparenze, è in possesso di una facoltà, la capacità di pensare, che permette alla mente di ritirarsi dal mondo senza tuttavia riuscire mai a staccarsene o a trascenderlo» (2).

Dunque, due versanti che, lavorando in senso opposto, definiscono la condizione umana: da una parte, l'appartenenza al mondo delle apparenze che segue i differenti gradi della "vita activa" (lavoro, opera, azione); dall'altra, il ritrarsi tramite la messa in opera dell'attività del pensare, che ha per effetto di distanziare colui che vi si dedica dal mondo, la cui legge è la pluralità. Ma, come insiste J. Taminiaux, c'è come un raddoppiamento del paradosso nella misura in cui

«chi si dà all'attività di pensare appartiene all'apparire nello stesso tempo in cui se ne ritrae [...] Quando qualcuno pensa, in un certo senso non è più fra gli altri, è solo al mondo. Ma questo ritrarsi continua a presupporre ciò da cui ci si ritrae, l'appartenenza all'apparire» (3).

Ciò significa riconoscere che l'attività di pensare che implica la solitudine, se si vuole evitare di sprofondare nel solipsismo, non deve essere concepita come una soluzione del paradosso, tale che, nel commercio con l'essere, la dimensione dell'appartenenza sarebbe definitivamente cancellata. Come se l'uomo, in quanto essere pensante, fosse tutto intero nel ritrarsi; come se l'accesso alla solitudine dell'atto di pensare significasse per ciò stesso l'annullamento della condizione di pluralità. Ciò che la Arendt denuncia come "fallacy" metafisica consiste precisamente nel distogliersi dal paradosso, nel cercare di abolirlo tenendo solo uno dei suoi due rami, nel caso specifico il ritrarsi proprio dell'attività del pensare, per meglio vuotare e respingere la dimensione dell'appartenenza. Ecco perché la Arendt se la prende con i pensatori professionali, che hanno la tendenza ad assolutizzare l'attività del pensare e la solitudine che essa comporta. Al contrario, si capisce come a lei importi tenere in vita il paradosso dell'appartenenza e del ritrarsi, perché grazie alla tensione insormontabile che esso contiene il pensatore può evitare di dimenticare la pluralità, la legge del mondo, o peggio di respingerla trasformandola in un'opposizione reificata fra la filosofia e la moltitudine: sia tra il filosofo e gli "oi polloi" - nel caso di Platone -, sia fra il filosofo e il regno anonimo del «si», nel caso di Heidegger.

Ma come rendere conto della «falsa coscienza» del ritrarsi,

della sua assolutizzazione? Di fronte alla questione, bisogna tornare all'esperienza dello stupore che è all'origine della filosofia, per discernere in questa esperienza particolare ciò che è capace di provocare un oblio o un rifiuto della pluralità. Lo stupore è prima di tutto un "pathos" che il filosofo subisce senza sceglierlo. Secondo la Arendt, si tratta di uno stupore ammirato:

«Lo stupore che è il punto di partenza del pensare non è né sconcerto né sorpresa né perplessità: è uno stupore che "ammira"» (4).

"Choc" iniziale, esperienza traumatica - si pensi agli stati secondi in cui a Socrate capitava di essere gettato -, lo stupore non si può trascrivere in parole, è muto, si tiene al di qua del discorso ("speechless"). E quando si trasforma in parole, porta a pronunciare domande ultime che non possono costituire l'oggetto di un sapere, ma che definiscono l'uomo in quanto essere interrogativo, essere-per-l'interrogativo. Il "thaumazein", "pathos" subito, si situa all'opposto del "doxazein", atto di formare, di formulare le opinioni. Non che lo stupore sia riservato agli "happy few" che sarebbero i filosofi; ogni essere umano è esposto a tale traumatica esperienza. Ma la maggioranza degli uomini rifiuta di subire lo stupore e per farlo ricorre all'opinione, al "doxazein". Ora, l'esercizio dell'opinione non si addice a oggetti che l'uomo conosce soltanto attraverso lo stupore, senza parole. Scrive la Arendt:

«In altri termini, la "doxa" può diventare il contrario della verità, perché il "doxazein" è effettivamente il contrario del "thaumazein"» (5).

Da questo antagonismo fra l'esperienza del filosofo e l'opinione risulta una serie di antagonismi che hanno per tratto comune di spingere il filosofo a «voltare la schiena» alla condizione umana di pluralità. L'abbiamo appena visto: il filosofo giudica tanto più intollerabili le opinioni, in quanto queste ultime offrono il mezzo di sottrarsi allo stupore e alle questioni insondabili che tale prova rivela. Come se l'opinione avesse per effetto di otturare l'apertura vertiginosa del

domandare filosofico. Poiché lo stupore si tiene fuori dal discorso, chi lo subisce si trova per ciò stesso lontano dalla città, se non opposto ad essa, dato che proprio nel quadro della città si dispiega al meglio il carattere orientato al linguaggio dell'uomo, che fa di lui anche un essere politico. L'allontanamento dalla città mostra abbastanza bene come il filosofo si ritrae dalla pluralità che è la condizione stessa dell'esistenza politica, del "bios politikos". Il filosofo ritorna alla sfera politica, la sua enunciazione delle questioni ultime lo colloca sul versante del non-sapere e ne fa uno che viene a scuotere le evidenze del senso comune, ad attentare a quanto costituisce legame fra i cittadini. Anche per i membri della scuola socratica - Platone e, in grado minore, Aristotele - l'esercizio della filosofia apparve incompatibile (fino a un certo punto) con l'esistenza politica. L'equilibrio a cui era giunto Socrate - secondo la Arendt - fu rovinato con il processo e la sua condanna a morte. Più grave ancora fu il tentativo platonico di trasformare lo stupore, stato effimero e fugace, in uno stato costante, o - peggio - in un vero e proprio modo di esistenza, il "bios theoretikos" proprio del filosofo. In modo evidente, la metamorfosi della temporalità specifica del "thaumazein" non poteva che accentuare il ritirarsi dal mondo delle faccende umane, poiché mirava a renderlo definitivo e dunque a cancellare - in nome dell'attività del pensare - l'appartenenza alla condizione comune degli uomini. Cercando ancora una volta, nel testo del 1954 "Philosophy and Politics", di discernere la particolarità del filosofo nei confronti della maggioranza degli uomini, la Arendt non la situa tanto nel possesso di una verità propria di cui la moltitudine sarebbe priva, quanto in una disponibilità sempre aperta a subire lo stupore e a tenersi così a distanza dal dogmatismo dell'opinione. Ne deriva la tentazione platonica di rendere stabile, permanente, ciò che era solo la prova di un momento. Scrive la Arendt:

«Per poter rivaleggiare con il dogmatismo del "doxazein", Platone propose di prolungare indefinitamente lo stupore senza parole che è all'inizio e alla fine della filosofia. Egli cercò di trasformare in un modo di esistenza (il "bios theoretikos") ciò che poteva essere soltanto un momento passeggero, o - per

riprendere la metafora di Platone - la svolazzante scintilla di fuoco che sprizza di tra due selci. In questo tentativo, il filosofo si pone da sé, costruisce la totalità della sua esistenza sulla singolarità di cui fa esperienza quando subisce il "pathos" del "thaumazein". E così, distrugge la pluralità della condizione umana in se stesso» (6).

Secondo J. Taminiaux, in questo testo si ha di mira sia Heidegger, sia Platone, «l'onto-crazia del primo così come l'ideocrazia del secondo» (7). E' vero che il celebre testo per gli ottant'anni di Martin Heidegger termina con una nuova riflessione critica che parte dallo stupore, origine della filosofia. Heidegger non avrebbe forse aggravato la posizione di Platone, accettando di fare, dello stupore, «il proprio soggiorno», mentre l'autore del "Teeteto" era ancora avvertito dei pericoli di tale soggiorno? Ed è proprio in quanto pensatore il cui soggiorno è in mezzo al mondo che la Arendt denuncia lo scandalo di questi due pensatori, Platone e Heidegger, che sarebbero ricorsi ai tiranni e ai dittatori quando lasciarono il loro soggiorno e si impegnarono nelle faccende umane. Come se l'inclinazione al tirannico dei pensatori professionali trovasse la fonte più certa nella negazione della pluralità (8).

Accusando la forma del ritrarsi che, nella sua "hybris", porta a una negazione della pluralità, la Arendt non denuncia per ciò stesso il "thaumazein" né propone di rinunciarvi, perché ciò equivarrebbe a sopprimere l'essere interrogativo degli uomini. Ma ci invita a distinguere fra la «condizione interrogativa del filosofo di tipo platonico e la condizione interrogativa del comune mortale» (9). Facendo ciò, la Arendt mostra che esiste una «soluzione» o, più esattamente, una buona posizione che potrebbe sostenere il ruolo del necessario ritrarsi del pensatore, senza tuttavia condurlo a una uscita dalla condizione di pluralità, né a ignorarla sistematicamente deprezzandola o ricacciandola sul versante dell'«animale grossolano» o dell'inautentico. Posizione tanto più facile da descrivere, sembra, in quanto fu - secondo la Arendt - la posizione di Socrate prima dell'istituzione platonica della filosofia politica. In effetti, a più riprese, la Arendt si preoccupa di differenziare il maestro dal discepolo. Qual è dunque - dopo Kierkegaard e Nietzsche - il volto nuovo che la

Arendt ha dato a Socrate?

Il primo tratto essenziale di questo Socrate, secondo la Arendt, è di situarsi all'opposto di quello che diventerà la scuola socratica sotto l'impulso di Platone. In effetti, mai Socrate ha deprezzato l'opinione, né ha lottato contro di essa, a differenza di Platone. Per Socrate, come per i cittadini di Atene, l'opinione nasce nel mondo dei fenomeni; è la formulazione discorsiva di ciò che appare a ciascuno, l'espressione di un'esperienza: quella dell'apertura del mondo. Così l'opinione sta a uguale distanza tanto da una fantasia arbitraria quanto da una verità assoluta e valida per tutti. Mentre per Platone essa incarna l'antitesi della filosofia, per Socrate no; infatti egli stima possibile affrontare un cammino che vada dall'opinione alla verità. Grazie all'arte della maieutica, Socrate si imponeva come compito di far partorire gli spiriti dei concittadini e di permettere così lo schiudersi della verità di cui era gravida la "doxa" dei suoi interlocutori. Scrive la Arendt:

«Socrate voleva rendere la città più vera aiutando ogni cittadino a partorire le verità che portava in sé» (10).

Per questo, egli non concepisce la dialettica come opposta alla persuasione, né come destinata a dissolvere la "doxa", in nome della verità. Si tratta piuttosto di far accadere la verità tramite l'opinione, di rivelare la "doxa" nel suo rapporto con la verità. Accettando l'opinione e lo spazio pubblico in cui le "doxai" appaiono, Socrate -anche se gli è capitato di rifiutare cariche pubbliche e onori - ha esercitato la sua arte fra i concittadini sulla pubblica piazza di Atene, senza rinchiudersi in un atteggiamento di ritiro né di negazione dell'appartenenza. Filosofo, egli conobbe senza alcun dubbio la prova dello stupore ammirato, ma si guardò bene dal conferire a questo stato un carattere definitivo, assoluto, al punto di trasformarlo in una modalità di esistenza a parte. Inoltre, Socrate scoprì il dialogo pensante del due-in-uno e giunse così a una concezione nuova della situazione esistenziale dell'uomo pensante. Se l'esercizio del pensiero si effettua nella solitudine, esso comunque non richiede il rinnegamento della pluralità. La solitudine, da distinguersi dall'isolamento, è la situazione in

cui l'uomo si fa compagnia da sé e il dialogo mentale dell'io con se stesso, in queste condizioni, fa parte integrante dell'essere e del vivere insieme degli uomini. Aggiungiamo a questo che il dialogo dello spirito con se stesso può essere paragonato alla relazione dialogica fra amici, in seno alla "philia", che costituisce un legame nella città e permette a ciascuno di comprendere l'opinione dell'altro. Ne segue che non appartiene al filosofo il compito di governare la città in nome delle verità scoperte nel ritiro, né di imprimerle nell'animo dei concittadini; gli appartiene soltanto, grazie alla sua ironia, il compito di stimolare e svegliare i concittadini alle possibilità della verità. Di qui, la celebre immagine del filosofo paragonato a un tafano. Il filosofo non esiste per affermare verità filosofiche destinate a normare la città, ma esiste soltanto per aiutare i cittadini ad accedere alla loro verità.

«Socrate non voleva tanto educare i cittadini, quanto migliorare le loro "doxai", che costituivano la vita politica a cui egli stesso prendeva parte. Agli occhi di Socrate, la maieutica era una attività politica, uno scambio che si svolgeva essenzialmente su base strettamente ugualitaria e il cui risultato non poteva essere apprezzato prendendo come criterio l'accesso alla tale o alla tal altra verità universale» (11).

Interpretazione essenziale della novità socratica! Ci si può legittimamente interrogare, come invita a fare J. Taminiaux, per sapere se il socratismo era «una specie di età dell'oro in cui il pensiero e l'azione erano in armonia» o non, piuttosto, «una rivelazione della fragilità essenziale del mondo pubblico dell'azione» e della non meno fragile accettazione dei paradossi di un mondo preso nella tensione fra filosofia e politica (12). Ma, in un certo senso, poco importa, perché al di là dell'interpretazione del socratismo, si può discernere a che cosa tende il lavoro della Arendt in "Philosophy and Politics", quale sia la sua posta principale. In effetti, al di là della ricerca di una posizione equilibrata fra il ritrarsi del pensatore e l'accettazione della pluralità, la Arendt intende andare molto più lontano. Si sforza, anche se brevemente, di intravedere una nuova filosofia politica che avrebbe in più il privilegio di

essere «vera». Come abbiamo visto, sono necessarie tre condizioni: 1. l'assunzione del paradosso dell'appartenenza e del ritrarsi; 2. un rapporto con il "thaumazein" che non degeneri in rinnegamento della pluralità; 3. un'articolazione fra la solitudine del pensare e la partecipazione alla vita della città. In una condensazione straordinaria di queste tre condizioni, la Arendt concepisce una torsione del "thaumazein" di modo che lo stupore sia distolto dai suoi oggetti classici (l'essere dell'essente nella sua totalità, l'armonia del cosmo, la morte, eccetera), per convertirsi di colpo in stupore ammirato - e qui sta l'audacia del gesto inventivo - davanti a ciò che fino allora era considerato un ostacolo allo stupore, che rischiava di ostacolarlo e di spezzarne lo slancio. E' il paradosso della torsione, lavoro critico e riflessivo del pensiero su se stesso: "trasformare l'ostacolo al pensare in oggetto del pensare, così da aprire vie inedite". Sostituire al movimento di distogliersi dalla condizione di pluralità il contromovimento consistente precisamente nel rivolgersi ad essa. In breve, imporre una svolta al "thaumazein" di modo che esso orienti la sua forza di interrogazione e di ammirazione verso il miracolo della condizione plurale degli uomini, legato strettamente «al miracolo della libertà». Meglio di ogni altro, c'è un testo della Arendt capace di farci comprendere il tenore e percepire il tono di questo stupore ammirato di fronte alla pluralità che presiede alle faccende umane. Interrogandosi per sapere se la politica abbia ancora un senso, la Arendt scrive:

«La distinzione decisiva fra le 'improbabilità infinite' su cui poggia la vita terrestre-umana, e i miracoli-evento nel campo delle faccende umane stesse, è naturalmente qui che c'è un autore dei miracoli e che l'uomo stesso è manifestamente, in modo estremamente meraviglioso e misterioso, dotato della capacità di fare miracoli. Questo dono lo chiamiamo, nella nostra terminologia corrente e usata: agire [...] Se il senso della politica è la libertà, allora ciò significa che abbiamo effettivamente il diritto, in questo spazio e in nessun altro, di aspettare miracoli. Non perché ci saremmo messi a credere ai miracoli, ma perché gli uomini, per tutto il tempo che possono agire, sono in grado di realizzare e di fatto realizzano costantemente, che lo sappiano o no, l'improbabile e

l'incalcolabile» (13).

Se vogliono creare una nuova filosofia politica che non ambisca a sottomettere l'umanità al governo dei filosofi, questi debbono ormai fare - della condizione plurale degli uomini e del suo frutto, l'agire -l'oggetto del loro "thaumazein". Lo stupore così adagiato sulla pluralità si vede necessariamente costretto, per forza di cose, a rispettare le tre condizioni capaci di far nascere una filosofia politica altra e «vera», che sappia contemporaneamente provare il "thaumazein" e fare delle faccende umane l'oggetto dei propri interrogativi. Quasi una rivoluzione copernicana: lo stupore, invece di distogliersi dalla pluralità, di pari passo con la torsione che imprime alla propria corsa, riesce a gravitare attorno alle faccende umane e al miracolo congiunto della pluralità e dell'azione. Si annuncia una figura di filosofo altra, che, anziché fare del ritrarsi e dello stupore la sua dimora, si lascia afferrare dal "thaumazein" davanti alla condizione plurale degli uomini, per porre la propria dimora nelle faccende umane provate nel loro miracolo. Non è forse uno stupore ammirato del medesimo ordine davanti alle faccende umane quello che coglie Merleau-Ponty sull'aeroplano di ritorno dal Madagascar?

«Atterrando ad Orly, all'alba, dopo un mese in Madagascar, che stupore nel vedere tante strade, tante cose, pazienza, lavoro, sapere, nell'indovinare all'accendersi delle luci tante vite distinte che si svegliano nel mattino! Il grande, febbrile, opprimente accostamento dell'umanità cosiddetta sviluppata, è - dopo tutto - ciò che farà in modo che un giorno tutti gli uomini della terra possano mangiare. Ha già fatto sì che gli uomini esistano gli uni agli occhi degli altri, invece di proliferare ciascuno nel proprio paese come alberi. L'incontro è avvenuto nel sangue, nella paura, nell'odio: e questo deve finire. Non posso seriamente considerarlo un male. In ogni caso è una cosa fatta, non è il caso di ricreare l'arcaismo, siamo tutti nella stessa barca e non è cosa da poco aver incominciato la partita» (14).

E, come per dare più solennità alla torsione, tanto nel movimento che negli effetti, la Arendt aggiunge:

«In termini biblici, i filosofi dovrebbero accettare - come accettano in uno stupore muto il miracolo dell'universo, dell'uomo e dell'essere -anche il miracolo secondo cui Dio non creò l'uomo, ma maschio e femmina li creò. I filosofi dovrebbero accettare - in un atteggiamento che sia più che una semplice rassegnazione alla debolezza umana - il fatto che non è bene che l'uomo sia solo» (15).

Si sa quanto la Arendt fosse attenta a distinguere da una parte la formula della Genesi ripresa da Gesù («Maschio e femmina li creò»), e dall'altra quella secondo cui Dio creò dapprima l'uomo (Adamo), a cui Paolo aggiunge che la donna fu creata «dall'uomo» e dunque «per l'uomo». Nel primo caso è presente la pluralità, che è la condizione dell'azione; nel secondo, la moltitudine degli uomini è soltanto il risultato della moltiplicazione. Secondo la Arendt, per Gesù la fede era legata all'azione, mentre per Paolo lo era alla salvezza (16).

Capitolo terzo.

LO SPOSTAMENTO DAL BELLO AL BENE, O LA POLITICA SOTTO IL DOMINIO DELLA FILOSOFIA

In una lettera dell'8 maggio 1954 in cui cerca di informare Heidegger sulle grandi linee del proprio lavoro - un'analisi delle forme di governo, delle dimensioni della "vita attiva" - la Arendt scrive, per meglio definire il suo oggetto:

«Partendo dall'allegoria della caverna (e dalla tua interpretazione di essa), una presentazione dei rapporti tradizionali fra filosofia e politica, che consiste più precisamente nel considerare la posizione di Platone e di Aristotele a proposito della "polis" come base di ogni teoria politica (mi sembra decisivo che Platone veda l'idea suprema nell'"agathon" anziché nel "kalon", per ragioni che chiamerei 'politiche')» (1).

Due anni dopo, il primo luglio 1956, in una lettera a Karl Jaspers, la Arendt torna ancora una volta sulla posizione di Platone:

«Mi sembra che nella "Repubblica" Platone abbia voluto 'applicare' alla politica la propria dottrina, benché essa avesse origini del tutto differenti. Heidegger - mi sembra - si sbaglia nel voler criticare e interpretare la teoria delle idee di Platone a partire dal mito della caverna, ma ha ragione quando dice che, nella sua presentazione del mito della caverna, la verità si trasforma surrettiziamente in giustezza e che le idee, di conseguenza, diventano normative» (2).

Da queste due lettere risultano tre punti essenziali:

- l'importanza del mito della caverna, per il fatto che esso

costituisce il cuore della filosofia politica di Platone. A ciò si aggiunge l'importanza dell'interpretazione che ne dà Heidegger ne "La dottrina di Platone sulla verità" (3), anche se la Arendt manifesta a questo proposito una riserva quanto alla volontà di Heidegger di interpretare la teoria delle idee a partire dal mito della caverna;

- l'ipotesi secondo cui Platone, nella "Repubblica", avrebbe voluto applicare la sua dottrina delle idee alla politica - benché tale dottrina avesse origini differenti - nella misura in cui essa mirava alla questione filosofica della verità e non a quella, politica, dell'organizzazione della città. Nel corso di questa applicazione così problematica, Platone avrebbe operato - quanto alla determinazione dell'idea suprema - un passaggio non meno problematico dall'idea del bello all'idea del bene;

- l'ipotesi del passaggio dall'idea del bello all'idea del bene troverebbe conferma nell'interpretazione di Heidegger che insiste sull'ambiguità della concezione platonica dell'essenza della verità, che conoscerebbe una mutazione: dalla verità come «non-velamento dell'essente» alla verità come esattezza dello sguardo; una mutazione dall'"aletheia" all'"omoiosis".

Facendo dell'allegoria della caverna il centro della filosofia politica di Platone, la Arendt enuncia forse la critica più profonda dell'idea di filosofia politica, una forma di critica superiore il cui principio generale si trova espresso in un frammento di "Che cos'è la politica?":

«Platone, il padre della filosofia politica occidentale, ha tentato in vario modo di contrapporsi alla "polis" e alla sua idea di libertà. Lo ha fatto ricorrendo a una teoria politica in cui i criteri del politico sono desunti non dalla politica stessa, ma dalla filosofia...» (4).

O ancora in "Was ist Autorität?":

«Il filosofo proclama la sua volontà di governare, ma non tanto nell'interesse della politica e della "polis" [...] quanto nell'interesse della filosofia e della sicurezza del filosofo» (5).

Da lì deriva il potere della ragione sulla politica, che - secondo la Arendt - ha avuto un effetto determinante e senza alcun dubbio nefasto sul destino della filosofia politica in Occidente. «Un che di fundamentalmente falso...».

Qual è dunque l'interpretazione che la Arendt dà del mito della caverna? Come definirne la singolarità? Anche se essa poggia sulla certezza mai smossa che questo mito costituisce il cuore della filosofia politica di Platone, l'interpretazione si dispiega in molteplici direzioni. Al di là di tale molteplicità, c'è una posta evidente: l'accettazione o il rifiuto della filosofia politica dell'autore della "Repubblica".

La lettura dell'allegoria della caverna è l'occasione per la Arendt di sottolineare l'ambivalenza di Platone a riguardo delle faccende umane e di rispondere così a Pascal, sotto forma di un «sì, ma...». E' vero che Platone non accordava una grande importanza filosofica all'ambito politico, che secondo lui non doveva essere preso troppo sul serio, ma non è meno vero che - a differenza di quasi tutti i filosofi che gli sono succeduti - Platone

«ha ancora preso sul serio le faccende umane, al punto di cambiare il centro stesso del suo pensiero per renderlo applicabile alla politica» (6).

Il pensiero 331 di Pascal, dunque, dice solo una mezza verità. Certo, si può paragonare la caverna di Platone al manicomio di Pascal, ma l'intervento di Platone mira a ben più che a un semplice ristabilimento dell'ordine, come se fosse l'intervento di un medico alienista. Il suo desiderio di mettere un termine all'anomia che devasta la barca dei matti si trasforma nella ricerca del miglior regime, così da dar origine a una città ben amministrata, ben ordinata. Ecco perché Platone modifica la sua elaborazione filosofica più propria (la teoria delle idee) per metterla al servizio del suo progetto. Questa ambivalenza costituisce dunque il tessuto stesso dell'allegoria della caverna. Essa non riguarda forse l'ambiguità del filosofo, che, secondo il paradosso dell'appartenenza e del ritrarsi, appartiene alla città e non vi appartiene, si situa contemporaneamente al suo interno e al suo esterno?

Così, a differenza di Heidegger, che nella sua

interpretazione del mito mantiene una certa indeterminazione parlando de «l'uomo liberato», la Arendt non dirige forse la sua interpretazione deliberatamente e immediatamente verso la figura del filosofo? (7) Per lei, come per Heidegger, il mito racconta una storia, fa la narrazione dei passaggi dalla caverna alla luce del giorno e, in senso inverso, dalla luce del giorno all'oscurità della caverna. L'uomo liberato dalle catene sarebbe il filosofo, e il mito della caverna presenterebbe «una biografia concentrata» di quest'ultimo, che conosce tre tappe, tre svolte ("turning points") il cui insieme costituisce una conversione dell'essere umano nella sua totalità: in breve, la formazione del filosofo, o - in termini heideggeriani - «l'avvio di tutto l'uomo nella sua essenza al mutamento di direzione» (8). Nel primo stadio, il futuro filosofo, aggirandosi liberamente nella caverna, scopre dietro ad essa un fuoco artificiale che gli permette di vedere le cose come esse sono nella loro realtà. Secondo la Arendt, questo primo atteggiamento sarebbe quello del saggio che vuole conoscere ciò che le cose sono in se medesime, senza tener conto delle opinioni della moltitudine. In effetti, le ombre e le immagini che sfilano sullo schermo visto dai prigionieri della caverna sarebbero le loro opinioni ("doxai"). Cioè: come le cose appaiono loro, sapendo che tale manifestazione è il riflesso della loro posizione nella prigione sotterranea.

Non soddisfatto dall'illuminazione di tale fuoco, il filosofo, questo «avventuriero solitario», scopre un'uscita che, per mezzo di una scala, lo porta verso i cieli aperti, in una regione nuova: il regno delle idee, delle essenze eterne delle cose deperibili e in divenire, illuminato dal sole - l'idea delle idee o idea suprema. Lì sta l'apogeo della vita del filosofo, ma ivi comincia anche la sua tragedia.

In quanto mortale, il filosofo non può soggiornare nel cielo delle idee, deve ridiscendere nella caverna in mezzo ai suoi compagni di sventura. Ma il ritorno alla situazione originaria, lungi dall'essere un ritorno a casa, diventa la prova di uno strano malessere. In questo terzo stadio, il filosofo appare agli occhi di quelli che lo circondano come un personaggio piuttosto ridicolo. Peggio: è in pericolo. La sua ascesa verso il regno delle idee gli ha fatto perdere il senso dell'orientamento nella caverna; egli nutre pensieri tanto più pericolosi in quanto

essi lo portano a contraddire le evidenze del senso comune.

Come si vede, si tratta di una costruzione fondata su un'evidente semplificazione del mito platonico. Per esempio, il problema essenziale del rapporto con la linea che divide gli interpreti non è trattato. Non si dice nulla sull'identità degli uomini che mostrano le piccole figure dietro ai muri. Anche se la Arendt, come Heidegger, insiste sulle difficoltà della vita e dell'orientamento che accompagnano ognuno dei passaggi raccontati dal mito, la scoperta del fuoco artificiale, l'uscita dalla caverna, la ridiscesa nella caverna, in nessun momento - a differenza di quest'ultimo - ella affronta la questione comunque fondamentale della "paideia". A tale proposito, Heidegger scrive (anche se intende sostituire all'interpretazione classica concernente l'educazione la sua propria lettura, relativa alla «dottrina» di Platone sulla verità):

«La forza didascalica del 'mito della caverna' è concentrata nello sforzo di render visibile e conoscibile l'essenza della "paideia" mediante le immagini di un racconto [...] Il 'mito della caverna', secondo l'esplicita affermazione di Platone, illustra l'essenza della 'formazione'» (9).

La Arendt, da parte sua, attribuisce le difficoltà di orientamento di cui parla Platone alla differenza fra la filosofia e il senso comune, per quanto si possa trattare di un senso comune fra i prigionieri della caverna. Scrive:

«[...] I filosofi non possono più vedere nell'oscurità della caverna; essi hanno perso il loro senso dell'orientamento, hanno perso ciò che chiameremmo il loro senso comune. Quando tornano nella caverna e cercano di dire ai suoi abitanti ciò che hanno visto all'esterno, questo non porta un senso: per gli abitanti della caverna, qualunque cosa dicano i filosofi, è come se il mondo fosse al contrario (Hegel)» (10).

Appare nettamente che la semplificazione a cui si dedica la Arendt, legata alla focalizzazione sulla persona del filosofo, corrisponde senza alcun dubbio a una volontà di insistere sul contesto politico del mito della caverna e su ciò che pone problemi attraverso questo mito, cioè il rapporto del filosofo

con la "polis", il rapporto della filosofia con la politica - dimensioni che, secondo lei, Heidegger ignora a torto.

Nei suoi dialoghi politici, ma soprattutto nella "Repubblica", Platone non lavora forse per inventare un concetto di autorità che faceva difetto al pensiero e alla storia greci? Non cerca forse di introdurre una nuova relazione nella vita pubblica della "polis" che sarebbe in qualche modo come una terza via, nella misura in cui si tenesse a uguale distanza dalla persuasione (considerata insufficiente dopo la morte di Socrate) e dalla violenza esterna (giudicata come distruttrice della politica stessa)? Come giungere a costringere gli uomini all'obbedienza, senza tuttavia fare ricorso alla violenza pura? Quale nuova forma di legittimità istituire? Secondo la Arendt, Platone scoprì in questa direzione che la verità, o le verità evidenti, erano capaci di esercitare questo tipo di costrizione sullo spirito degli uomini e che tale costrizione,

«benché non abbia bisogno di violenza per essere effettiva, è più forte della persuasione e dell'argomentazione» (11).

L'analisi del mito della caverna può costituire non tanto l'economia del contesto politico, quanto la ricerca di questa nuova forma di legittimità che sfocia nel governo della ragione, «nella coercizione per ragione», di modo che il governo della città finisca per cadere sotto l'autorità dei filosofi, di quelli che - grazie alla loro uscita dalla caverna - hanno potuto avere accesso a una realtà di ordine superiore contemplando le idee. In rapporto alla superiorità di tale ordine, ci sarebbe modo di applicare la teoria delle idee alla politica. Ciò corrisponde alla fase «assolutista» di Platone, effettivamente del Platone della teoria delle idee

«che pensa che vi sia una vera e propria scienza delle cose in generale e delle cose umane in particolare, sicché di conseguenza al depositario di tale scienza spetta di regolare, di normare il governo delle cose umane» (12).

In quest'ordine di idee, il mito della caverna vale per il piccolo numero di quelli che sono capaci di obbedire nella libertà, mentre il mito delle ricompense e dei castighi dopo la

morte vale per il grande numero, la moltitudine. Con l'invenzione di una relazione in cui l'elemento di costrizione «stava nella relazione stessa» sul modello della relazione medico-ammalato, o padrone-schiavo, Platone poté portare a termine il proprio disegno, che era «stabilire l'autorità' del filosofo sulla "polis"» (13).

In tal senso, il mito della caverna - con la sua divisione fra il puro cielo delle idee a cui il filosofo ha potuto accedere e l'esistenza umana nella caverna sprofondata nell'illusione, nella visione affascinata delle ombre e delle immagini - designa le idee come lo strumento adatto a creare molto precisamente la relazione di autorità o di obbedienza nella libertà. Per raggiungere questo fine, a Platone sarà ancora necessario far subire alcune modifiche di peso alla dottrina delle idee. Dunque, ecco il contesto politico determinante del mito della caverna: perché, che cos'altro simboleggia il mito, se non il conflitto aperto fra il filosofo e la "polis"? La Arendt, in diversi testi, non cessa di tornare su questo punto, indicando così il centro da cui partire per una conveniente lettura della parabola della caverna:

«La ragione per cui Platone voleva che i filosofi diventassero i padroni della città si trova nel conflitto fra i filosofi e la "polis", o nell'ostilità della "polis" nei confronti della filosofia, ostilità che probabilmente era rimasta assopita per un certo periodo, prima di mostrare - con il processo e la morte di Socrate - che minacciava direttamente la vita del filosofo. Politicamente, la filosofia di Platone mostra la ribellione del filosofo contro la "polis"» (14).

In questa prospettiva, la "Repubblica" è anzitutto un trattato di filosofia politica, per il fatto che nello spirito di Platone, la filosofia politica si rivelerebbe essere la risposta adeguata a tale conflitto. Ma nasce subito una domanda: se il mito della caverna costituisce la parte centrale della "Repubblica", in quanto istituzione della filosofia politica, la soluzione di Platone era la soluzione giusta da portare al conflitto fra la filosofia e la "polis"? Sia che la filosofia assuma la qualità di «politica», o che la sfera politica venga a specificare il sostantivo o l'oggetto «filosofia», Platone

rispettava la logica della "polis"? O meglio, il suo progetto di «filosofia politica» non equivaleva alla creazione di un nuovo nexus , cioè di un insieme di autorità filosofico-politiche che, in quanto tali, minacciavano di far violenza alla "polis" ed erano capaci di attentare all'esperienza isonomica della città greca, al punto di mandarla in rovina? Per rispondere a questa domanda, bisogna che torniamo alle specificità dell'analisi arendtiana della parabola della caverna.

La caverna descritta dal mito è uno spazio sociale un cui tratto distintivo, secondo la Arendt, è l'assenza di politica. Secondo la descrizione di Platone, i prigionieri, dato che sono incatenati - sono costretti a tenere la testa immobile - non vedono di sé e degli altri che delle ombre. Ogni reciproca conoscenza di fatto è loro vietata. La sola «ombra» di scambio o comunicazione che conoscano è un rapporto di competizione e rivalità a proposito delle ombre e delle immagini che si proiettano sulla parete della caverna. Chi distinguerà nel modo più acuto le ombre e le immagini che passano, chi si ricorderà meglio l'ordine in cui le ombre sfilano, chi sarà in grado di prevedere nel modo più efficace l'ombra che sta per arrivare? (15) Così, la Arendt si compiace di sottolineare la mancanza di politica nell'universo sotterraneo e carcerario della caverna. In "Philosophy and Politics" scrive:

«Uno degli aspetti più sconvolgenti dell'allegoria della caverna è che Platone descrive quelli che vi abitano come pietrificati, incatenati davanti a uno schermo, privati di ogni possibilità di fare qualunque cosa o di comunicare gli uni con gli altri. Evidentemente, i due termini politici più significativi per designare l'attività umana, parola e azione ("lexis" e "praxis"), sono manifestamente assenti da tutto il racconto» (16).

Ma alla Arendt non basta constatare in modo stupito la mancanza di politica, e scava più in profondità facendo intervenire nella sua analisi critica le condizioni di possibilità della politica. La caverna soffre di una mancanza di politica, perché i suoi abitanti - che si tratti del filosofo di ritorno dal cielo delle idee o dei prigionieri sempre lì -valorizzano all'eccesso il vedere, dando la loro preferenza al vedere rispetto

all'agire. Qui, dobbiamo prestare particolare attenzione a una pagina essenziale di "Was ist Autorität?", in cui si ritrova la medesima constatazione dell'assenza delle condizioni della politica nella caverna platonica. Mentre la vita della moltitudine si caratterizza per la "lexis" (la parola) e per la "praxis" (l'azione), non è lo stesso per gli abitanti della caverna (17). Questi ultimi hanno come unica occupazione il vedere e (precisazione importantissima) indipendentemente da ogni bisogno pratico. Giudica la Arendt:

«E' dunque caratteristico che, nella parabola della caverna, Platone dipinga la vita degli abitanti come se essi non si interessassero che alla visione: dapprima alla visione delle immagini sullo schermo, poi a quella delle cose in sé nella povera luce del fuoco della caverna; e infine, quelli che vogliono vedere la verità in sé debbono lasciare completamente il mondo comune della caverna e lanciarsi spontaneamente in una nuova avventura» (18).

Appare una nuova concezione teleologica: l'uomo realizza la sua natura solo nella misura in cui è un essere vedente e non un essere agente, sguardo puro e non "actus purus". Ne risulta necessariamente una svalutazione dell'ambito delle faccende umane, dei tre pilastri della "vita activa" e più specificamente di tutto ciò che concerne la parola e l'azione, cose che la Arendt ha descritto in "Vita activa", sotto forma di fenomenologia dell'azione. Se tutti gli uomini condividessero la medesima passione per il vedere, l'interesse del filosofo e quello dell'uomo in quanto uomo coinciderebbero. Entrambi «chiedono che le faccende umane, risultato della parola e dell'azione, non acquisiscano una dignità propria, ma siano sottomesse al dominio di qualcos'altro». Questo è l'esito di una filosofia che privilegia il più spirituale dei cinque sensi, che si costruisce su «una priorità assoluta del vedere sull'agire, della contemplazione sulla parola e sull'azione», del "bios theoretikos" sul "bios politikos", di una filosofia animata dalla «convinzione fondamentale che ciò che rende umani gli uomini è il bisogno di vedere». La filosofia che privilegia il bisogno di vedere a detrimento del «bisogno politico» (Feuerbach) ha inoltre come qualità - o più esattamente come conseguenza - di

giustificare l'intervento del filosofo, il governo da parte del filosofo-re. Il filosofo non è forse il «grande veggente», colui che porta uno sguardo tanto più puro per il fatto che ha contemplato le realtà di un ordine superiore, le idee, che sole ci permettono di percepire le cose sensibili? Tutto è ormai a posto perché l'ambito delle faccende umane, così svalutato ontologicamente, cada sotto il dominio di qualcosa di esterno che in tal modo acquisisce una legittimità per regolarlo. Tutto ormai è a posto perché la politica cada sotto il dominio della filosofia. La Arendt conclude:

«L'allegoria della caverna mira così a dipingere non tanto come la filosofia appare dal punto di vista della politica, quanto come la politica appare dal punto di vista della filosofia. E lo scopo è di scoprire nel regno della filosofia criteri di comportamento ("standards") appropriati a una città di abitanti della caverna, ma anche ad abitanti che - nonostante la loro ignoranza e il loro smarrimento - si sono formati opinioni sulle stesse questioni del filosofo» (19).

La seconda specificità dell'interpretazione della Arendt è che, sull'esempio di Heidegger, in sé sensibile al rapporto fra "paideia" e assenza di formazione, ella attribuisce una grande importanza all'ultima tappa del racconto, quella della ridiscesa del filosofo nella caverna. Scrive Heidegger:

«Nella storia, la narrazione non si arresta, come si preferisce credere, con la descrizione del grado più alto, raggiunto, quello dell'uscita dalla caverna. All'opposto, nel 'mito' è compreso il racconto di una ridiscesa di colui che è stato liberato all'interno della caverna, presso coloro che sono ancora incatenati. Colui che è stato liberato deve condurre anche loro fuori dal modo di disvelamento in cui stanno e li deve condurre di fronte a ciò che è massimamente disvelato. Il liberatore però non si trova più bene nella caverna. Egli rischia di soccombere alla strapotenza della verità che colà domina, cioè alla pretesa della 'realtà' comune di valere come l'unica realtà. Sul liberatore incombe la minaccia di essere ucciso, una possibilità che nella storia di Socrate, 'maestro' di Platone, è divenuta realtà» (20).

Heidegger si spinge fino a prevedere un combattimento all'interno della caverna fra il liberatore e i prigionieri che si oppongono a ogni forma di liberazione.

Come si è già osservato, anche se in termini differenti, la Arendt evoca uno scenario vicinissimo a questo. Colui che ella chiama filosofo, ridisceso nella caverna vi si trova poco a suo agio, perché vi viene accolto come un personaggio ridicolo, cioè pericoloso, viene a smuovere le evidenze del senso comune, e viene sentito molto rapidamente come capace di sconvolgere l'ordine che regna all'interno della caverna. Da parte sua, la Arendt, una volta ancora, collega la situazione faticosa del filosofo alla sua ambivalenza. La ridiscesa nella caverna, con tutte le complicazioni che comporta, è una delle possibili figure del paradosso dell'appartenenza e del ritrarsi. Se il filosofo fosse soltanto filosofo, la sua avventura potrebbe avere fine con l'uscita dalla caverna e la contemplazione delle idee, della verità più alta. Ma il filosofo è un essere misto, con tutta una parte di sé appartiene alla comune umanità: è «un uomo fra gli uomini, un mortale fra i mortali, un cittadino fra i cittadini» (21). Così, il filosofo si ritiene in obbligo di comunicare la verità rivelatagli dall'uscita dalla caverna e di trarne per gli abitanti della caverna una codificazione o una regolamentazione dell'insieme del sociale. Nello stesso tempo, il filosofo conquista, grazie all'autorità conferitagli dall'accesso alla verità, una legittimità nuova che lo rende adatto a farsi ormai carico delle faccende umane, a porsi come governante, cioè come filosofo-re. Se il filosofo ha per missione e ambizione di occuparsi dell'ambito delle faccende umane, della politica, lo è nella misura in cui egli ha scoperto - si tratta proprio di una scoperta - che le idee contemplate all'uscita dalla caverna si rivelavano essere applicabili, "mediante trasformazione", all'interno della caverna. Nel procedimento di Platone, secondo la Arendt, la ridiscesa nella caverna è dunque strettamente legata all'applicabilità delle idee e alla loro utilità nel campo politico. In "Vita activa", la Arendt scrive:

«E' solo quando [il filosofo] ritorna alla buia caverna degli affari umani per vivere ancora con i suoi simili, che ha bisogno delle idee come guida, criteri e regole con cui misurare (e sotto

cui sussumere) la svariata moltitudine degli atti e delle parole degli uomini con la stessa assoluta, 'oggettiva' certezza da cui l'artigiano può esser guidato nel fare - e il profano nel giudicare - i letti singoli, usando un modello immutabile e eterno, l'"idea" del letto in generale» (22).

Prima di esaminare le operazioni a cui si è dedicato Platone per rendere la dottrina delle idee applicabile alla politica, cerchiamo di apportare una prima, provvisoria risposta alla domanda che ci occupa: l'istituzione della filosofia politica e la creazione di autorità filosofico-politiche che ne segue sono una risposta appropriata al conflitto apparso fra la filosofia e la "polis"?

Si può legittimamente dubitare del carattere soddisfacente di questa soluzione, nella misura in cui il mito della caverna è una delle fonti - e non fra le più piccole - della dicotomia fra quelli che, grazie al ritrarsi, possiedono la visione della verità e quelli che restano prigionieri dei rapporti che regnano nella caverna, presi nelle illusioni che dominano la condizione umana. Dicotomia tanto meno appropriata in quanto genera necessariamente, sotto il nome di «filosofia politica», un "nexus" di autorità filosofico-politiche che, nella loro stessa esistenza, sono una negazione della struttura isonomica della "polis", dell'uguaglianza di principio dei cittadini rinforzata dalla "philia", una negazione della razionalità immanente alla città. In effetti, la conclusione di tale istituzione non è forse l'apparizione di un rapporto di comando e obbedienza, ripreso da modelli non politici, che poggia sulla gerarchia fra il modo di vita teorico (il "bios theoretikos") e il modo di vita dedicato alle faccende umane (il "bios politikos")? Ma, più sconvolgente ancora - per riprendere l'espressione della Arendt - è l'implicito su cui poggia l'istituzione della filosofia politica, che equivale a una disfatta e a un assoggettamento della "polis". In effetti, a giudicare dal mito della caverna, simbolo della condizione umana, il filosofo, uomo del vedere, è nondimeno colpito da una strana cecità: non vede nulla proprio là dove c'è qualcosa da vedere. Un po' come l'antropologia politica classica, che a proposito delle società selvagge parlava di un'assenza dello Stato, di società senza Stato, mentre c'era da vedere - come ha insegnato Pierre Clastres - il dispositivo complesso di società

«contro lo Stato». La Arendt, nella sua analisi della parabola della caverna, vi ha insistito, a giusto titolo: nella rappresentazione che propone della condizione umana, Platone ignora tutto ciò che è atto a favorire la nascita della politica, ignora le condizioni di possibilità della politica, la parola e l'azione. Dunque, Platone edifica il suo progetto di filosofia politica - di per sé gravemente ipotecato, a ragione di tale mancanza situata in partenza - a partire da una condizione umana apolitica, o anche impolitica. Il filosofo, dopo aver contemplato le idee e la verità suprema o l'idea del bene, ridiscende nella caverna, per codificare il comportamento dei suoi abitanti, per sottometterne la condotta a un insieme di norme che viene a imprimersi dall'esterno. L'implicito della filosofia politica platonica, secondo l'interpretazione della Arendt, è doppiamente problematico: da un lato, essa si costruisce a partire da questa mancanza di politica al principio, proponendo una visione apolitica della condizione umana ricondotta a una condizione puramente sociale; dall'altro, in funzione di tale nulla in partenza, di tale vacuità, di tale difetto di politica, il filosofo politico fa ricorso a un insieme normativo che proviene dall'esterno. Esiste un rapporto necessario fra questo "ground zero" della politica e l'esteriorità della norma. Proprio perché c'è questa mancanza di politica nella condizione sociale degli uomini, il filosofo si rivolge al suo esterno, verso la filosofia, per imporre nuovi criteri alle faccende umane.

Il lettore converrà facilmente che una visione della condizione umana che le accordi in partenza le condizioni di possibilità della politica, la parola e l'azione, non potrà che dare origine a una filosofia politica, o a un pensiero della politica, di un altro stile e di un altro tenore. Se la politica è sempre già là, se è coestensiva alla condizione umana, la filosofia politica avrà come compito di mostrare come parola e azione contengono in se stesse, all'interno di sé, nella logica del loro spiegamento, la possibilità di istituire in maniera immanente un legame politico, di lasciar apparire la rete fragile delle relazioni umane. Evidentemente, tale filosofia politica, tale pensiero della politica, si situerà all'opposto della filosofia politica che lavora per imporre dall'esterno - cioè a partire da se stessa - norme che dovranno avere per effetto di

strappare la condizione umana dalla sua presunta apoliticità per farla accedere, tramite la mediazione della filosofia, a una forma particolare di politica venuta dall'alto. L'ipoteca che grava - tramite il mito della caverna - sulla filosofia politica platonica è tanto più pesante perché gli abitanti della caverna sono prigionieri, incatenati, privati della libertà. Anche quelli che sono liberati dalle catene, che recuperano la libertà di movimento, non conoscono ancora la libertà vera. Situazione che rinforza la condizione apolitica degli abitanti della caverna e che li tiene gravemente lontano dalla politica, la cui ragion d'essere è, come sappiamo, la libertà. Che cosa significa pensare «l'invenzione della politica» lontano dalla libertà? Grado zero di politica, mancanza di libertà: in queste condizioni, si può comprendere la formula provocatoria di Jacques Rancière che, ne "Il disaccordo", denuncia il tropismo della filosofia politica verso l'istituzione del governo dei filosofi: «La verità della filosofia politica è la sua falsità».

Per essere in grado di riprendere ancora una volta la questione e di rispondervi più a fondo, volgiamoci alle operazioni a cui ha proceduto Platone, al gesto grazie al quale egli ha reso applicabile al campo politico la dottrina delle idee che, in partenza, non gli era affatto destinata. L'abbiamo già notato: tale applicazione non poteva effettuarsi se non mediante trasformazioni. Se ne possono enumerare tre, strettamente legate le une alle altre.

1. Dapprima, la deviazione dalla funzione originaria delle idee. Soltanto alla terza tappa del tragitto, il ritorno alla caverna, il filosofo

- in preda all'oscurità della caverna e all'ostilità latente dei compagni

- inizia a liberarli, nonostante la loro resistenza. Egli opera allora un cambiamento nel modo di concepire la verità così come gli era apparsa una volta uscito dalla caverna. Perché non trasformare questa verità percepita all'esterno della caverna in norme applicabili all'interno della caverna, alla condotta degli altri uomini, in criteri che permettano di misurare e regolare tale condotta? Qui la Arendt, con l'aiuto in qualche modo di Heidegger, corregge l'interpretazione di Werner Jaeger in "Paideia": è vero che la filosofia di Platone

produce un'arte di misurare, ma tale idea della misura appare solo con la filosofia politica nella "Repubblica" e non potrebbe in nessun modo definire la totalità dell'opera. A questo livello, appare un'antinomia fra due concezioni delle idee: le idee come essenze vere che debbono essere contemplate da una parte, e le idee come misure che debbono essere applicate, dall'altra. Fra queste due concezioni delle idee si gioca la deviazione dalla loro funzione originaria, operando un trasferimento delle idee dal campo filosofico al campo politico. Per mettere in luce l'antinomia e la deviazione, la Arendt si aiuta esplicitamente con l'interpretazione heideggeriana del mito della caverna presentata nel testo "La dottrina di Platone sulla verità"(23).

Heidegger riconosce a Platone il disegno di rendere visibile l'essenza della "paideia", della formazione, e il mito della caverna avrebbe come oggetto l'evocazione della lotta tra la formazione e l'assenza di formazione, tra la "paideia" e l'"apaideia" (24). A questa autointerpretazione platonica che inaugura il libro 7 della "Repubblica", Heidegger intende opporre un'altra lettura, secondo cui l'oggetto reale del testo sarebbe una presentazione dell'essenza della verità, o della dottrina di Platone sulla verità. A riprova, la differenziazione fra i luoghi di soggiorno descritti dal mito - quattro, secondo Heidegger - e fra i passaggi da un luogo all'altro si farebbe a partire dalla questione della verità, dell'"aletheia", del non-velamento in termini di Heidegger, preoccupato di rendere vita alla concezione greca dell'essenza della verità. A ogni luogo di soggiorno, corrisponderebbe un «modo dominante di verità» e percorrendo il mito della caverna si rintraccerebbe il passaggio da un modo di verità all'altro. Così, l'interpretazione di Heidegger, anche se non la enuncia come tale, fa apparire una prima ambiguità nel libro 7 della "Repubblica": esso riguarda l'essenza della formazione o l'essenza della verità? L'ambiguità si mantiene, poiché secondo Heidegger la questione della "paideia" non è tanto dimenticata, respinta, quanto confinata in secondo rango, subordinata al modo di verità. «L'essenza della 'formazione' si fonda sull'essenza della 'verità'» (25), dichiara Heidegger. Perché la formazione non può che compiersi sul terreno della verità. Sembra che questa prima ambiguità non sia stata considerata dalla Arendt. Cosa che non manca di

stupire, vista la dimensione normativa ed etico-politica della "paideia". Non capita lo stesso per l'ambiguità esplicitamente enunciata da Heidegger in questi termini:

«Per questo nella dottrina di Platone c'è una inevitabile ambiguità. Proprio questa ambiguità attesta il mutamento dell'essenza della verità [...] L'ambiguità si rivela nella maniera più netta nel fatto che, mentre Platone tratta e discute dell'"aletheia" [non velamento], in realtà è invece l'"orthotes" [l'esattezza dello sguardo, o ancora l'esattezza della percezione e dell'enunciazione] ciò che intende e che assume come punto di riferimento, e tutto questo nel medesimo contesto di argomentazione» (26).

L'ambiguità così messa in luce dipende dal cambio dell'essenza della verità. Ne è precisamente il frutto. Qual è dunque questo cambiamento dell'essenza della verità? Il cambiamento è preceduto da una trasformazione del non-velamento, quando l'accesso al nonvelato si opera grazie alla luminosità dell'idea, e più precisamente dell'idea del bene di cui si dice, nel libro 6 della "Repubblica", in un passaggio fondamentale a proposito della cosa vista, dell'atto di vedere e di ciò che li collega:

«Dunque ciò che accorda il disvelamento alla cosa conosciuta, ma che anche dà la possibilità (di conoscere) a colui che conosce, questo, direi, è l'idea del bene» (27).

Ne deriva lo spostamento verso la visione, verso lo sguardo che sale verso l'idea.

«Chi deve e vuole agire in un mondo retto dall'"idea", ha bisogno prima di tutto di una visione dell'idea» (28),

giudica Heidegger. Si potrebbe dunque ritenere che il cambiamento nell'essenza della verità è intervenuto nella misura in cui, nel corso di tale trasformazione del non-velamento, l'idea ha finito per vincere sulla verità. Aiutandosi con l'analisi dell'idea del bene, Heidegger giunge a far emergere l'anello intermedio, che permette di rendere conto

dell'ambiguità della dottrina di Platone: non è altro che la vittoria dell'idea sulla verità. Appoggiandosi su un passaggio determinante:

«E' lei stessa [l'idea del bene] che è sovrana, in quanto accorda il disvelamento (a ciò che si mostra) e nello stesso tempo la percezione (di ciò che è disvelato)» (29),

Heidegger trae argomentazione da tale instauratasi sovranità dell'idea del bene per mettere in primo piano un avvenimento che Platone non menziona: il fatto cioè che l'"idea" la vince sull'"aletheia". Scrive:

«L'"aletheia" cade sotto il giogo dell'"idéa". Quando Platone dice dell'idea che essa è la sovrana che concede il disvelamento, egli rimanda a qualcosa che non è detto, e cioè che d'ora in poi l'essenza della verità non si dispiegherà più come l'essenza del disvelamento da una propria pienezza essenziale, ma si dislocherà nell'essenza dell'"idéa". L'essenza della verità rinuncia al suo carattere fondamentale di disvelamento» (30).

In questo abbandono risiede la fonte dell'ambiguità denunciata. A partire dal momento in cui, nei nostri rapporti con le cose, ciò che conta è l'"idein" dell'"idea", il guardare dell'idea - la «visione dell'e-videnza» - il compito è di rendere possibile tale visione, di modo che la vista e la conoscenza diventino corrette. Nel mito della caverna,

«il passaggio da una condizione all'altra consiste nell'acquistare una vista più esatta. Tutto dipende dall'"orthotes", dall'esattezza dello sguardo [...] In seguito a questo conformarsi della percezione, in quanto "idein", all'"idéa", si costituisce una "omoiosis", una concordanza del conoscere con la cosa stessa. Così dalla preminenza dell'"idéa" e dell'"idein" sull'"aletheia" si origina un mutamento dell'essenza della verità. La verità diviene "orthotes", l'esattezza del percepire e dell'enunciare» (31).

Cambiamento nell'essenza della verità tanto più notevole in

quanto si accompagna a un cambiamento di posto della verità. La verità passa dall'essente in sé a colui che guarda, al guardante, cioè all'uomo in sé e al suo comportamento verso le cose che sono. Lo spostamento della verità - dall'oggettività dell'essente alla soggettività dell'uomo che guarda - non apre così la strada per ritrovare la questione della formazione, della "paideia"? Non si tratta forse, ora che la verità è asservita all'idea, di formare al meglio lo sguardo verso l'idea? Non si tratta di individuare un "cursus" dei metodi di formazione dello sguardo e della percezione per accedere alla più grande esattezza possibile? Tutto va forse come se l'ambiguità esplicitamente denunciata risvegliasse l'ambiguità solamente suggerita quanto al tenore del mito della caverna, essenza della formazione o essenza della verità? Giunto a questo punto, Heidegger, deciso - sembra - ad annodare insieme le due ipotesi diventate infine compatibili, scrive:

«Diventa decisiva la capacità di procurarsi una corretta visione dell'idea. La riflessione sulla "paideia" e il mutamento dell'essenza della verità sono connessi tra loro e, insieme, sono legati alla storia, narrata nel mito della caverna [...]» (32).

Meno complesso e certamente meno sottile è il percorso della Arendt, come se quest'ultima avesse fretta di giungere a ciò che è essenziale ai suoi occhi, cioè la questione politica. Certamente la Arendt riconosce il suo debito verso Heidegger, soprattutto per quanto concerne la messa in luce dell'ambiguità riguardante l'essenza della verità. Ma, malgrado il riconoscimento del debito, la Arendt non riprende l'ambiguità denunciata tal quale e non invita dunque a muoversi sullo stesso sfondo. La scena che costruisce è differente e risulta senza alcun dubbio una semplificazione voluta del percorso heideggeriano, giustificata dal fatto che non può ripercorrere la stessa esperienza. L'opposizione non si pone più fra la verità e l'idea per giungere a una vittoria della seconda sulla prima, vittoria comportante un'ambiguità che tocca la concezione dell'essenza della verità. Per la Arendt, si tratta piuttosto di volgersi al risultato del cambiamento sopraggiunto nella concezione dell'essenza della verità e di raccogliere l'effetto di tale ambiguità, perché l'opposizione prenda ormai posto

all'interno dell'idea, sia in qualche modo interna - meglio: immanente - all'idea. Così, il conflitto avviene fra l'idea come contemplazione speculativa delle essenze e l'idea come arte del misurare. Secondo la Arendt, la deviazione operata da Platone per istituire la filosofia politica proverrebbe precisamente da un cambiamento di funzione dell'idea. Non è più l'idea che vince sulla verità, ma la funzione di misura dell'idea vince sulla sua funzione di contemplazione delle essenze. Nel testo arendtiano, c'è dunque uno spostamento dell'ambiguità che riguarda ora la dottrina delle idee e non più quella della verità, anche se è facilmente concepibile un passaggio da un'ambiguità all'altra. L'idea come arte di misurare non è estranea alla verità divenuta esattezza dello sguardo. La funzione di misura privilegiata, posta in avanti, permette - nella terza tappa, quella della risalita nella caverna - di considerare l'applicabilità delle idee all'ambito delle faccende umane, alla politica. Dato che le idee sono capaci di dare origine a un'arte del misurare, il filosofo può concepirne l'applicazione nel campo politico. Ma questa applicabilità non va da sé, perché comporta immancabilmente effetti di violenza. In tale prospettiva, la politica è pensata e «trattata» con l'aiuto di una logica che non è la sua, che le è esterna, la logica delle idee come autorità-guida delle faccende umane. Come se la politica fosse una vacuità, un vuoto che l'imposizione delle idee avrebbe la missione di riempire, o un caos che l'impronta o il potere delle idee sopprimerebbe sostituendogli una forma intelligibile.

Applicabilità e cambiamento di funzione delle idee vanno di pari passo. Secondo la Arendt, l'ambiguità fra l'idea come essenza vera che deve essere contemplata e l'idea come arte di misurare è superata, nel mito della caverna, in quanto le idee sono considerate come misure possibili del comportamento umano. Le idee, per la loro trascendenza (il cielo delle idee) in rapporto alle faccende umane, possono servire a misurare la maggiore o minore convenienza, la maggiore o minore correttezza dei comportamenti umani concreti in rapporto all'idea del bene (definita come misura di tutte le cose). A tal proposito, la Arendt paragona l'idea al metro-campione, che nella sua invariabilità e astrazione permette di misurare una moltitudine di oggetti concreti. Allo stesso modo, l'idea

permette di prendere la misura di una moltitudine di situazioni concrete. L'idea è uno strumento di misura tanto più efficace in quanto permette inoltre di sussumere, nella sua generalità, una molteplicità di oggetti riconducendo il diverso al medesimo, includendo così il medesimo in una regola che valga per tutti. Al termine di queste due operazioni, l'idea, strumento di misura, si trasforma in norma destinata a regolare il comportamento umano e dunque a permettere di apprezzare se un certo atto, un certo giudizio è conforme alla regola oppure se ne discosta. Al filosofo spetta giudicare - in funzione dell'idea - se la società umana sta in una situazione di anomia o se cade sotto il potere di un "nomos". La normatività che si esercita dall'esterno del sociale, il cielo delle idee, può essere considerata a tale titolo uno strumento di dominio nelle mani dei filosofi. Così, la Arendt insiste a più riprese sulla deviazione, sul cambiamento imprevisto di funzione, di questo nuovo ruolo attribuito alle idee. Come se Platone, a somiglianza del filosofo di ritorno nella caverna, davanti al conflitto fra la filosofia e la "polis" avesse scoperto un nuovo campo di applicazione per la sua dottrina delle idee e un'efficacia insospettata delle idee in questo campo. Quando il filosofo lascia la caverna, alla ricerca della vera essenza dell'essere, non nutre «alcun pregiudizio che riguardi l'applicabilità di ciò che va a cercare», giudica la Arendt. Ecco perché ella si adopera ad approfondire lo scarto qualitativo fra le idee e il campo politico, per far risaltare meglio lo strano disegno di Platone, che apre un destino nuovo alle idee.

«Infatti la funzione originaria delle idee non era di governare o di determinare diversamente il caos delle faccende umane, ma - in una 'luce splendente' - di illuminarne le tenebre. In quanto tali, le idee non hanno assolutamente niente a che vedere con la politica, l'esperienza politica e il problema dell'azione, ma riguardano esclusivamente la filosofia, l'esperienza della contemplazione e la ricerca del 'vero essere delle cose'. E' precisamente il fatto di governare, di misurare, di sussumere e di regolare a essere totalmente estraneo alle esperienze soggiacenti alla dottrina delle idee nella sua concezione originaria» (33).

All'origine dell'istituzione platonica della filosofia politica si trova dunque un trasferimento delle idee dal campo filosofico al campo politico e una scommessa sulla pertinenza delle idee e il loro possibile contributo a una teoria della politica.

Anche se la Arendt non si muove esattamente sullo stesso sfondo di Heidegger, la sua lettura non invita forse a interrogarsi sul parallelismo di due situazioni: la vittoria dell'idea sulla verità da una parte e l'assoggettamento della politica all'idea, dall'altra?

2. Il cambio di orientamento - il cambiamento di funzione dell'idea -non si può compiere se non a prezzo di una seconda operazione: uno spostamento dall'idea del bello all'idea del bene, quanto alla determinazione dell'idea delle idee, l'idea suprema. E' proprio tale spostamento, tale assegnazione del bene al rango di idea suprema che la Arendt osserva altrettanto bene in "Vita activa" e in "Was ist Autorität?". Scrive: «Quando Platone non si interessa alla filosofia politica (come nel "Simposio" e altrove), descrive le idee come ciò che 'più riluce' ("ekphanestaton"), e quindi come variazioni del bello. Solo nella "Repubblica" le idee furono trasformate in criteri, misure e regole di comportamento, le quali tutte sono variazioni o derivazioni dell'idea del 'bene' nel senso greco della parola, cioè del 'buono per' o di ciò che è 'adatto'» (34).

Conviene ancora precisare che la constatazione della Arendt si opera nel quadro dell'ipotesi del filosofo-re o del re-filosofo, la famosa ipotesi del libro 5 della "Repubblica" che esamina l'incontro, la coincidenza in una sola persona, in una sola testa, del potere politico e della filosofia, sia che i filosofi regnino nelle città, sia che i re o i potenti filosofeggino in modo autentico e soddisfacente. A queste condizioni, la Arendt aggiunge che il bene sia scelto come idea suprema:

«Il bene è l'idea più elevata del re-filosofo, che vuol governare le cose umane perché deve passar la sua vita tra gli uomini e non può dimorare per sempre nel cielo delle idee» (35).

Formulata l'ipotesi, la Arendt si cura di notare che il filosofo soltanto filosofo è ancora definito - anche nella

"Repubblica" - come l'amante della bellezza e non del bene. Solo al filosofo-re, desideroso di applicare le idee alle faccende umane, appartiene dunque il compito di effettuare lo spostamento dal bello al bene, poiché solo l'idea del bene porta in sé un'arte di misurare e dunque un'applicabilità. Aristotele non ha forse dichiarato in un testo di ispirazione platonica che «la misura più esatta di tutte le cose è il bene»? (36) Inoltre, l'idea del bene, l'esercizio del potere sotto l'autorità dell'idea del bene, ha il vantaggio «tecnico» di sostituire alla qualità personale semidivina e quindi improbabile del dirigente, la supremazia impersonale dell'idea del bene.

Alla luce dell'antinomia rilevata dalla Arendt fra due categorie di idee - da una parte le idee come essenze vere che debbono essere contemplate, e dall'altra le idee come misura che debbono essere applicate -, si comprende lo spostamento dall'idea del bello all'idea del bene, che riproduce in qualche modo l'antinomia e la risolve a vantaggio dell'idea del bene, nella misura in cui l'idea del bello si colloca sul versante della contemplazione e quella del bene sul versante dell'applicazione. Nel "Convito" viene fatto l'elogio dell'amore, "eros", perché il suo oggetto è il bello. L'idea più alta è quella del bello, in quanto essa conduce alla verità. Il dialogo descrive, soprattutto nell'incontro fra Diotima e Socrate, «il vasto oceano del bello», così come i gradi dell'iniziazione che porta alla rivelazione improvvisa di ciò che è bello per sé solo, cioè l'essenza del bello, il bello in quanto forma intelligibile. Ecco l'insegnamento di Diotima: «Questo... è il momento della vita degno per un uomo d'esser vissuto, allorché egli può contemplare la bellezza in sé» (37). L'idea del bello è allora posta come idea suprema, perché se l'essenza dell'idea è risplendere, portare la propria luminosità, la bellezza è ciò che splende di più e illumina tutto il resto. Da qui il movimento del "Convito", che mette in scena l'ascensione erotica dell'anima per accedere alla contemplazione del bello in sé, di cui la bellezza delle cose partecipa. Certo, in questo stesso dialogo è già fatta l'ipotesi di una sostituzione del bene al bello (38). Ma, secondo la Arendt, solo nel contesto politico della "Repubblica" si produce la doppia operazione di ripudio dell'idea del bello - almeno per il filosofo-re - e di elezione dell'idea del bene come idea suprema. Ora, mentre l'idea del bello conduce alla

contemplazione dell'essere, al non-velamento dell'essere grazie a un movimento ascendente, l'idea del bene genera un doppio movimento, di risalita verso la contemplazione dell'idea suprema e di ridiscesa verso le faccende umane a cui conviene applicare la misura di tutte le cose, cioè l'idea del bene, ricordando che in greco «bene» ("kalon") vuol dire «buono per», «adatto a», «adeguato a». Così la Arendt può concludere, in base all'affinità che scorge fra l'idea del bene e l'utilità:

«Se l'idea più alta, a cui tutte le altre idee debbono partecipare per essere veramente idee, è l'idea di adeguamento, allora le idee sono applicabili per definizione, e nelle mani del filosofo, l'esperto di idee, esse possono diventare regole e norme o, come più tardi ne "Le leggi", possono diventare leggi» (39).

In un certo senso, ci si può stupire dell'operazione di Platone, tanto più che - come sottolinea la Arendt - egli era verisimilmente attaccato all'ideale costante del "kalon" e dell'"agathon", del bene e del bello. Ma nella "Repubblica", spinto dal «bisogno politico» in qualche modo assolutista, egli rompe con questo ideale per tenere solo il "kalon" ed escludere l'"agathon".

Lo spostamento evidenziato prende tanto maggiore importanza in quanto si verifica essere anche uno spostamento di esperienza, un passaggio da una forma di esperienza a un'altra. L'idea del bene si sostituisce a quella del bello quando il filosofo si distoglie dall'esperienza filosofica originaria (la ricerca e la contemplazione della verità, in quanto non-velamento), per considerare la scena delle faccende umane e una forma differente di esperienza che non è altro che la politica. Lo spostamento dall'idea del bello all'idea del bene accompagna il trasferimento dell'attenzione del filosofo dall'esperienza filosofica dell'"aletheia" all'esperienza della politica o della "praxis". Ricordiamo qui l'insistenza di Heidegger sull'"alfa" privativo della parola greca "aletheia". Ciò lo spinge a scrivere:

«Verità significa in origine l'esser strappato ad un occultamento. Verità è dunque un tale strappare che si compie

di volta in volta nel modo del disvelamento» (40).

Secondo la Arendt, il colpo di mano o il colpo di genio di Platone, come si vuole, sarebbe consistito nel concepire (forse per la prima volta) e nell'aprire un nuovo campo di pertinenza alla dottrina delle idee, riuscendo nello stesso tempo a imprimerle la torsione richiesta per estrarne una filosofia politica. Il richiamo heideggeriano non è arbitrario, perché il testo di Heidegger, "La dottrina di Platone sulla verità", influenza profondamente il testo della Arendt, al punto di illuminare il processo stesso dell'operazione - il passaggio dall'idea del bello all'idea del bene - al di là della sua apparente semplicità. Certo, la Arendt può rimproverare a Heidegger, a giusto titolo, di ignorare il contesto politico della "Repubblica" e soprattutto dello spostamento realizzato nel libro 6. Ma il suo debito è forse più importante di quanto non voglia ammettere. In effetti, l'analisi heideggeriana nella sua complessità non è forse maggiormente in grado di rendere conto delle condizioni di possibilità, cioè del meccanismo interno della sostituzione dell'idea del bene all'idea del bello? Ricordiamo che, per illuminare il passaggio da una concezione dell'essenza della verità all'altra - il passaggio d'all'aletheia all'orthotes - Heidegger aveva fatto spuntare un anello intermedio che non era altro che la vittoria dell'idea sulla verità, conseguente a una trasformazione del non-velamento, quando l'accesso al nonvelato si opera grazie alla luminosità dell'idea, soprattutto dell'idea del bene. Ne segue che l'essenza della verità cessa di spiegarsi a partire dalla propria pienezza, che un'altra essenza della verità cerca di escludere il non-velamento e che, per finire, «l'essenza della verità rinuncia al suo carattere fondamentale di disvelamento» (41). E Heidegger insiste sulla sovranità dell'idea del bene. Ne nasce una domanda: il ripudio dell'idea del bello a vantaggio dell'idea del bene, della sovranità dell'idea del bene, ha forse a che vedere con la vittoria dell'idea sulla verità, con l'esclusione della verità in quanto non-velamento, nel qual caso la prima esclusione sarebbe condizione di possibilità per l'esclusione dell'idea del bello? Sembra una domanda legittima, benché si tratti del bello in quanto idea. Nel caso del bello, si può parlare di una vittoria dell'idea sulla verità? Se la risposta è affermativa,

bisogna nondimeno accordare - in ogni situazione - una certa specificità alla vittoria dell'idea sulla verità, tanto nel caso del bene, quanto nel caso del bello? In breve, bisogna riconoscere o no un'identità alla vittoria dell'idea sulla verità, nel caso dell'idea del bello e dell'idea del bene? Malgrado l'eventuale vittoria dell'idea sulla verità, il bello non continua forse a intrattenere un rapporto privilegiato con il non-velamento? Domanda tanto più legittima in quanto Heidegger legge nel passaggio 517c della "Repubblica", che accorda la sovranità all'idea del bene, il pensiero direttivo secondo cui l'idea suprema stabilisce un legame che unisce il conoscere e il conosciuto. La relazione è concepita da Platone in due modi differenti: l'idea del bene è descritta come la causa «di tutto ciò che è esatto, come di tutto ciò che è bello»; e l'idea del bene è «la sovrana che accorda il non-velamento, ma anche la percezione». Ora, secondo Heidegger, le due affermazioni non sono parallele, ma costituiscono l'oggetto di una corrispondenza incrociata:

aletheia (non velato)	ortha (l'esatto)
↑ ↓	↑ ↓
kala (il bello)	nous (percezione)

Commentando questo incrocio, Heidegger scrive:

«Agli "ortha", a ciò che è esatto e alla sua esattezza corrisponde l'esatto percepire e al bello corrisponde il disvelato; infatti l'essenza del bello consiste nell'essere "ekphanestaton" (conf. il "Fedro"), ciò che, risplendendo da sé massimamente e nel modo più puro, mostra l'e-videnza ed è così disvelato» (42).

Certo, c'è sempre la preminenza dell'idea del bene; certo, il non-velamento è già posto sotto il giogo dell'"idea". Nondimeno, l'analisi di Heidegger ha il merito di designare - con la subordinazione della verità all'idea - il punto in cui Platone è dovuto intervenire per modificare la dottrina delle idee, al fine di renderla applicabile alle faccende umane e valorizzarla, entro la supremazia dell'idea del bene: un trattamento differenziato, dato che il bello continua a

rimandare al non-velamento, il bello mantiene un rapporto con l'"aletheia", mentre la sovranità dell'idea del bene ha come priorità il vedere con esattezza e ciò che è retto ("orthos"), che dunque può essere trasformato in criterio, norma e regola. Come se la sostituzione dell'idea del bene all'idea del bello fosse proprio il segno del ritirarsi fino a un certo punto dell'"aletheia", per lasciar prendere il primo posto all'"orthotes" (l'esattezza, l'adeguatezza).

3. Oltre alla determinazione di trasformare la dottrina delle idee -originariamente estranea a ogni preoccupazione politica - in un'applicazione di queste stesse idee alla politica, la filosofia politica di Platone si distingue per la sostituzione del fare all'agire, dell'opera all'azione. Non è tanto che si debba fuggire il caos delle faccende umane, occorre piuttosto superare la loro fragilità per raggiungere la solidità delle cose fabbricate. Qui si manifesta un paradosso di Platone: mentre giudica gli artigiani indegni di essere cittadini, propone di trattare la politica secondo le tecniche dei mestieri, aiutandosi con un'analogia che proviene dalla vita pratica. Secondo la "Repubblica", il processo di fabbricazione si opera a partire dallo sguardo gettato dall'artigiano sulla forma dell'oggetto che intende fabbricare:

«Noi siamo anche soliti di dire che l'artefice dell'uno e dell'altro di questi mobili, guardando all'idea, così costruisce l'uno i letti, l'altro le tavole di cui ci serviamo» (43).

Come l'artigiano fabbrica un letto o un tavolo facendo ricorso a forme che gli servono da modello, il governante o il filosofo-re si aiuta con idee in quanto norme per fare la sua città come uno scultore fa la propria statua. Grazie a tale trascendenza delle idee, che funziona come i modelli dell'artigiano, l'imprevedibilità dell'agire umano è superata, così come la sua fragilità. Questa è una delle strade con cui la filosofia politica, dopo Platone, pratica «un'evasione dalla politica». Per questa stessa strada si introduce la violenza, la sostituzione del fare all'agire, facendo apparire le categorie di fine e di mezzo, nella misura in cui il governo degli uomini viene concepito sul modello del dominio della natura. Scrive la

Arendt:

«E' vero che la violenza, senza cui non potrebbe aver luogo alcun processo di fabbricazione, ha sempre giocato un ruolo importante nei progetti e nel pensiero politico basati su un'interpretazione dell'azione in termini di fare» (44).

Riprendiamo ora la domanda da cui siamo partiti: l'istituzione della filosofia politica con le complesse svolte che implica - soprattutto il passaggio attraverso il mito della caverna - apporta una soluzione soddisfacente al conflitto fra la filosofia e la "polis", fra la filosofia e la politica? La posta in gioco della domanda è decisiva, dato che -secondo la Arendt - la soluzione platonica sarebbe la base di ogni teoria politica in occidente. Come abbiamo annunciato, siamo davvero in presenza della critica più profonda dell'idea di filosofia politica. Abbiamo già osservato, almeno a titolo provvisorio, che la risposta di Platone sotto forma di filosofia politica è più che problematica. In effetti, se Platone raggiunge il suo scopo concependo una nuova forma di autorità sconosciuta al mondo greco, egli impone - con l'istituzione della filosofia politica - un nuovo "nexus", un insieme di autorità filosofico-politiche tali da rovinare la logica isonomica e ugualitaria della "polis", tali da fare violenza alla razionalità immanente nella città.

Più gravemente ancora, l'implicito su cui poggia tale filosofia politica - soprattutto tramite il mito della caverna: uno stato sociale in preda all'illusione e alla confusione, una condizione umana apolitica o ridotta al "ground zero" della politica - essendo partito dalla mancanza di politica e avendo ignorato i caratteri dell'azione e l'inventività della "praxis", finisce per condurre a una codificazione della società umana con l'aiuto di norme trascendenti discese dal cielo delle idee, che traggono la loro legittimità dalla filosofia e mirano a instaurare il governo dei filosofi (gli esperti in idee), per porre la città sotto il giogo della filosofia. Ne deriva una riduzione disastrosa, impoverente, della questione politica: non si tratta più di lasciar avvenire - grazie all'azione concertata - un "legame", il "legame politico" o rapporto, ma soltanto di amministrare bene una città, di imporle un "ordine" che trova il suo punto d'appoggio altrove, nel cielo delle idee. La città,

invece di essere concepita positivamente come nascita di un rapporto fra uomini liberi, è pensata soltanto negativamente come l'augurabile soppressione di uno stato di anomia e di caos. Platone non sarebbe forse stato vittima della sua critica dell'«omerosofia»? Certo, egli ha cercato di rompere l'identificazione immaginaria del popolo greco con un idolo politico ed estetico (45). Facendo ciò - e il mito della caverna lo testimonia - non ha forse ignorato l'esperienza politica già apparsa in Omero, quella dell'agorà omerica, e conseguentemente non è forse stato cieco sul lavoro che «ha creato la "polis" intorno alla "agorà" omerica, il luogo di incontro e di dialogo degli uomini liberi, incentrando il fattore propriamente 'politico' [...] sul parlare agli altri, insieme agli altri e di qualcosa»? (46)

A tale proposito, è significativo osservare che in "Vita activa", la Arendt interpreta il mito della caverna come un capovolgimento dell'ordine del mondo omerico, come se il mito avesse la funzione di presentare un'immagine deliberatamente rovesciata del mondo di Omero.

«Non la vita dopo la morte, come nell'Ade di Omero, ma la vita ordinaria sulla terra, è localizzata in una 'caverna', in un mondo sotterraneo; non è l'anima l'ombra del corpo, ma il corpo l'ombra dell'anima» (47).

In queste condizioni, la mancanza di politica che colpisce la caverna non sarebbe forse l'inversione deliberata dell'esperienza politica degli uomini liberi, come è descritta da Omero nel racconto della guerra di Troia?

Ma la messa in luce delle tre operazioni effettuate da Platone per rendere la dottrina delle idee applicabile alla sfera politica impegna la Arendt ad andare ancora oltre nella sua critica. Non le basta più misurare gli effetti funesti dell'autorità del filosofo sulla "polis"; ha ancora bisogno di pronunciarsi sulla filosofia politica in quanto istituzione, sull'essenza della filosofia politica. L'interesse della Arendt sta secondo noi nella sua forza di rottura. Così, ella rompe nettamente con la concezione dominante della filosofia politica che vede in essa una manifestazione, una dottrina della libertà, per il fatto che insegnerebbe a distinguere - fornendo eventuali criteri di

giudizio - fra regime politico libero e regime tirannico o dispotico; ai nostri tempi, fra democrazia e totalitarismo. Ora, secondo la Arendt, la filosofia politica, lungi dall'essere per essenza figlia della libertà, avrebbe a che vedere - per quanto questo possa sorprendere - con il dominio; potrebbe anche svolgere la funzione di strumento di dominio, avrebbe fin dalla nascita il valore di una teoria del dominio.

«La separazione platonica di conoscere e fare è rimasta alla radice di tutte le teorie del dominio che non siano mere giustificazioni di una irriducibile e irresponsabile volontà di potenza» (48).

Certo, Platone insegna a distinguere fra regime politico libero e tirannia; ma nondimeno, a più riprese, ha mostrato una certa attrazione per la tirannia. Così, alla forma di coscienza felice che, oggi più che ieri, parla in favore di una «restaurazione» della filosofia politica, la Arendt oppone un'insormontabile inquietudine che la spinge a emancipare gli spiriti dalla tradizione, al punto di attaccare direttamente l'istituzione che ha dato origine a questa tradizione. In tal senso, la sua battaglia incontra quella di C. Castoriadis. Quest'ultimo, come si sa, a differenza della Arendt attribuisce la nascita della filosofia politica non alla condanna di Socrate, ma alla disfatta della democrazia ateniese (49). Nonostante questa divergenza, la sua severa diagnosi a proposito della filosofia politica si congiunge a quella della Arendt. Scrive C. Castoriadis:

«L'ontologia e la filosofia politica di Platone si fanno [...] per mezzo dell'occultamento e della chiusura della problematica politica [...] Con Platone comincia tutt'altra cosa: una filosofia politica che non è più pensiero politico, perché è di primo acchito a margine della questione. La sua condizione di possibilità, infatti, è il misconoscimento del fatto fondamentale che definisce la possibilità del pensiero politico: l'autoistituzione della società. L'attività autoistituente della "polis" si era dispiegata sulla faccia della terra per circa tre secoli, e in modo esplicito. La filosofia di Platone è possibile soltanto a partire dalla repressione di questa esperienza -

repressione condizionata da ciò che ne è considerato il fallimento» (50).

Rovesciare il platonismo, questa potrebbe essere la parola d'ordine della Arendt. Nel suo caso, rovesciare il platonismo significa dapprima (ed è essenziale) respingere il mito della caverna e ogni filosofia politica che prendesse la favola di Platone come mito fondante, con le disastrose conseguenze che ciò comporta. La questione è di mettere termine al paradosso di una filosofia politica che non si sarebbe costituita se non per supplire all'assenza di politica, cieca com'è all'esistenza di un legame politico, e nel desiderio di inventare, di fabbricare un ordine che, tramite la relazione comando/obbedienza, costituisca in mancanza di meglio un legame fra gli uomini.

Rovesciare il platonismo significa poi opporsi alle modifiche che Platone ha fatto subire alla dottrina delle idee per renderla applicabile alla politica, e soprattutto alla principale fra esse, cioè la sostituzione dell'idea del bene all'idea del bello. Tramite questa sostituzione, si tratta di denunciare la metamorfosi surrettizia della verità in giustezza, dell'"aletheia" in "orthotes", che ha per effetto di conferire alla filosofia e ai filosofi una sovranità, una nuova potenza di guida da cui emanerebbero norme e regole destinate a ordinare e controllare i comportamenti umani della massa. Facendo ciò, non si priva forse la politica di ogni rapporto con la verità, con il non-velamento, poiché effettivamente essa avrebbe a che fare solo con l'esattezza e l'adeguatezza?

Infine, rovesciare il platonismo significa accogliere pienamente la fragilità delle cose umane e resistere al desiderio di conferire loro la solidità degli oggetti fabbricati, dell'opera. Così, conviene rifiutare l'analogia platonica fra l'idea e la pratica dell'artigiano che costruisce letti o tavoli secondo un modello che, nel suo spirito, preesiste alla fabbricazione. Rovesciare il platonismo esige di rigettare l'idea di modello, di cessare di sostituire il fare all'agire e dunque di rompere con l'idea che l'agire politico avrebbe come missione l'applicazione di una teoria preconfezionata. Rovesciare il platonismo porta a restituire alla "praxis" umana tutta la sua potenza di svelamento, facendo affidamento sulla «capacità politica» degli uomini che abitano la terra, puntando

sull'inventività, sulla creatività del «tutti uno». A ben guardare, non è forse la strada per mettere fine a ciò che si verifica essere un doppio oblio, quello dell'essere e quello dell'azione?

Al termine del percorso appare la particolarità del gesto della Arendt: invitare a rompere con la filosofia politica, con la sua tradizione, poiché quest'ultima si situa più sul versante del dominio, di una teoria del dominio, che su quello di un pensiero della libertà. Davanti al "corpus" imponente e, sembra, senza ombre della filosofia politica, la Arendt fa nascere un incancellabile sospetto: viste le sue origini platoniche, la filosofia politica offre la possibilità di pensare la libertà, o al contrario mira a sottomettere la libertà, il suo esercizio, all'autorità di un gruppo di esperti in idee, i filosofi, che non concederanno all'espansione della libertà se non ciò che la filosofia giudicherà bene accordare alla città? A partire da questo interrogativo critico, eterodosso, la Arendt ci invita a prendere sensibilmente le distanze dalla filosofia politica, a mettere in questione quest'ultima senza tregua e senza rimorsi, piuttosto che aderirvi ingenuamente, come se la legittimità della filosofia politica fosse indiscutibile, andasse da sé. Ecco perché, secondo la Arendt, di fronte alla politica conviene declinare la qualità di esperto in idee, cioè di filosofo. Gesto singolare, quello della Arendt! La parola d'ordine «rovesciare il platonismo» è solo la metà dell'invito: in effetti non si tratta, in nome dell'opposizione alla tradizione platonico-aristotelica, di chiamare a una liquidazione pura e semplice, per sempre, della filosofia politica per mettere al suo posto una teoria della politica positivista o no.

La Arendt, «una specie di fenomenologa», preoccupata di tornare alle "res politicae" in sé, al di là di ogni psicologismo, al di là di ogni sociologismo, ma al di là anche di ogni «filosofismo» - tanto la filosofia politica tende a tenere la politica in suo potere e giunge a un'occultazione della "praxis" - la Arendt pratica un cammino in due tempi. In effetti il suo esame decisamente critico della filosofia politica si accompagna in permanenza a una domanda in profondità sulle possibilità di un'altra filosofia politica che, invece di sovrastare l'azione e di imporle le proprie leggi, lasciasse il campo libero alla "praxis" e si lasciasse orientare senza resistenza verso la sua ragion d'essere, la libertà, lontano da ogni transazione o da

ogni compromesso strategico con una qualunque teoria del dominio. Dunque, la lettura del gesto critico della Arendt deve essere preoccupata di cogliere - al di là della critica - la svolta a cui ella invita, per aprire il campo più o meno esplorato di una filosofia politica, che (lontano dal mito della caverna) avrebbe per compito di descrivere le articolazioni della condizione politica degli uomini e, nello stesso tempo, di rinforzarla. Al contrario di Platone, che con lo spostamento dall'idea del bello a quella del bene sminuisce la politica perché essa è ridotta ormai all'adeguatezza, alla ricerca della giustizia, di ciò che è "orthos", e quindi è tagliata fuori da ogni rapporto con la verità, il compito della Arendt consiste nel riabilitare la politica in qualche modo aprendole la possibilità di un rapporto con il non-velamento, con l'"aletheia". Non tanto tornando sullo spostamento platonico, cosa che significherebbe - nonostante il rovesciamento - restare nella continuità mettendosi sotto l'autorità della dottrina delle idee, ma tenendo in mente che il bello, anche se conosce ugualmente la vittoria dell'idea sulla verità, nondimeno mantiene una relazione privilegiata con il non-velamento, con la verità.

Non si può non percepire qui, nella Arendt, un'eco «della radicalizzazione heideggeriana della filosofia pratica di Aristotele», al termine della quale la "praxis" non indica un'azione particolare, ma una modalità di essere. Con le parole di Franco Volpi:

«Nell'assenza di un campo in cui costituirsi, la "praxis" deve costituirsi da sé e su di sé: così, essa diviene la determinazione ontologica originaria, autarchica, che è fine a se stessa» (51).

Modalità di essere, la "praxis" - nella sua dimensione positiva - non partecipa forse all'eliminazione dell'occultamento, al non-velamento che, come ricorda Heidegger in chiusura del suo testo su Platone, è un tratto fondamentale dell'essere stesso?

Capitolo quarto.

SOSTITUIRE LA NATALITA' ALLA MORTALITA', O PENSARE ALTRIMENTI LA QUESTIONE POLITICA

Il gesto di torsione della Arendt è una ripetizione del gesto socratico? Precisiamo che quest'ultimo non consiste tanto nel distogliersi dalle cose della natura per volgersi alle cose umane, ma nel considerare le cose umane in rapporto con la totalità di ciò che è. Scrive L. Strauss:

«In verità, il percorso era tale da permettere e favorire lo studio delle cose umane in quanto tali, cioè nella misura in cui esse non si riducono alle cose divine o naturali» (1).

Il socratismo della Arendt avrebbe dunque come compito di comprendere la politica mettendola in rapporto con oggetti non politici - metapolitici, se si vuole - ma nondimeno capaci di esercitare, con la loro logica implicita o con le rappresentazioni che suscitano, effetti percepiti o no sulla maniera di pensare la politica e dunque di praticarla. Anche il lavoro critico della Arendt si effettua in una doppia direzione: è suo compito dapprima scoprire rapporti fra la politica e ciò che non è politica e per questa strada, in seguito, trovare e mettere in evidenza i punti morti della tradizione, in modo da scavare uno scarto sensibile fra filosofia e politica, obbedendo l'una e l'altra a orientamenti radicalmente differenti. Ancora una volta, tale scarto può solo rovinare l'idea stessa di filosofia politica. In questa prospettiva, una delle ipotesi più feconde sarebbe che esiste una relazione ancora da pensare fra il rapporto della filosofia con la morte e il modo in cui la filosofia accoglie o non accoglie la politica ed è in grado o no di pensarla. In breve, a un certo rapporto con la morte - accettazione, esaltazione o rifiuto - corrisponderebbe un certo

pensiero della politica. A dire il vero, durante la sua indagine critica, l'attenzione della Arendt è rivolta dapprima non tanto alle dottrine, ma agli atteggiamenti, o piuttosto agli atteggiamenti dei filosofi che derivano dalle loro dottrine.

Così, nonostante la diversità dei sistemi filosofici, si può ritenere che vi sarebbe un atteggiamento propriamente filosofico nei confronti della morte? E il "Fedone" non sarebbe il testo canonico all'origine di questo atteggiamento comune alla maggior parte dei filosofi? Insistendo sulla trasmissione, ponendosi dal punto di vista di una «estetica della recezione», la Arendt non si preoccupa tanto di elaborare una nuova interpretazione del "Fedone", quanto di considerarne - in certo senso - la versione volgarizzata, quella più comunemente recepita, la più efficace, secondo la quale «filosofare è imparare a morire», per meglio apprezzare come si è costituita la tradizione, anche se ciò avviene a prezzo di una semplificazione che rasenta il controsenso. In effetti, nelle famose frasi di Platone secondo cui un filosofo è «un uomo che per tutta la vita si studiasse di vivere nel modo più prossimo all'esser morto», o ancora «quelli che a dovere s'occupano di filosofia, si studiano di morire» (2), non si tratta tanto di imparare a morire, ma - come sottolinea Monique Dixsaut - «di arrivare a purificare il pensiero da tutto ciò che gli viene dal corpo, non di imparare a morire o di prepararsi a una degna morte» (3).

Il filosofo sarebbe dunque appassionato dalla morte, perché potrebbe conoscervi l'esperienza della separazione dell'anima e del corpo, perché nella morte (grazie ad essa) l'anima si libererebbe dal corpo e da tutte le sue esigenze che intralciano le sue ricerche e il conseguimento della verità. A credere alla Arendt, la frequentazione della morte sarebbe un atteggiamento quasi strutturale dei filosofi: apparso in Ionia, si manifesterebbe lungo tutta la storia della filosofia, da Platone fino a Heidegger.

«Lungo tutta la storia della filosofia persiste l'idea davvero singolare di un'affinità tra la filosofia e la morte. Si ritenne per molti secoli che la filosofia insegnasse agli uomini come morire [...] tuttavia, fu proprio Platone a osservare per primo che il filosofo appare a coloro che non fanno filosofia come se stesse

inseguendo la morte [...] In tempi a noi più vicini non è raro incontrare chi, con Schopenhauer, sostiene che la nostra mortalità è la sorgente perenne della filosofia, che 'la morte è, di fatto, il genio ispiratore della filosofia... (e che) difficilmente senza la morte vi sarebbe stato un filosofare'. Persino il giovane Heidegger di "Sein und Zeit" faceva ancora dell'anticipazione della morte l'esperienza decisiva mediante la quale l'uomo può raggiungere il suo se stesso autentico e affrancarsi dall'inautenticità del 'si', quasi non si rendesse conto sino a qual punto tale dottrina in realtà avesse origine, come già aveva sottolineato Platone, nell'opinione dei molti» (4).

Chi si convertisse alla filosofia, annoderebbe subito un rapporto singolare con la morte, come se trovasse in questa situazione il paradigma dell'emancipazione dell'anima in rapporto al corpo-fardello. E la Arendt sottolinea l'influenza considerevole del "Fedone" all'origine di una tradizione spiritualista plurisecolare: dopo Platone, la predilezione dei filosofi per la morte è diventata un "topos" del discorso filosofico. Oltre il circolo dei filosofi, essa alimenta le rappresentazioni correnti dell'attività filosofica. Ora, agli occhi della Arendt, tale predilezione, tale affinità elettiva fra morte e filosofia fa problema. Oltre al fatto che tale affinità non va da sé, essa genera quasi automaticamente un sospetto verso la vita che giunge fino a comportare un deprezzamento dell'ambito delle faccende umane, della politica e di tutto ciò che vi si collega.

Nel corso del 1969 su "Philosophy and Politics", la Arendt insiste di nuovo sul peso schiacciante che il "Fedone" esercita sulla tradizione filosofica e porta fino in fondo la sua critica - oltre la constatazione o il rimpianto - svelando come la scelta della filosofia distolga dalla città e dai suoi valori. In effetti, secondo Platone, il corpo non abita forse la città? E la virtù politica non si situa forse dalla parte del corpo? Se è così, liberarsi dal corpo-fardello ha come conseguenza di far uscire dalla permanenza civica, di sciogliere i legami che uniscono alla città e di mettere a distanza le virtù che in essa hanno corso: la ricerca della gloria e la richiesta di immortalità. Dice Socrate:

«I veri filosofi si astengono da tutte le cupidigie del corpo e resistono e non vi s'abbandonano punto; e non... per paura del disonore e della cattiva reputazione, come gli ambiziosi di potere o d'onori, per questo se ne astengono» (5).

Fino a un certo punto, la critica della Arendt incontra quella che Nicole Loraux formula a riguardo del "Fedone", in un testo essenziale: "Donc, Socrate est immortel" (6). Secondo quest'ultima, il celebre dialogo che inaugura la storia occidentale dell'anima sarebbe il luogo di una straordinaria operazione che avrebbe come funzione di sostituire l'immortalità dell'anima all'immortalità civica, a spese - evidentemente - della città. Operazione secondaria che viene a coronare un'operazione primaria, consistente ugualmente nel sostituire un modello di esistenza a un altro, l'"aner philosophos" al cittadino-soldato. La Loraux scrive, alludendo al celebre discorso di Pericle riferito da Tucidide:

«Presso gli Ateniesi, l'orazione funebre vede 'cittadini autentici'; il "Fedone" preferisce loro i filosofi autentici. Con questa svolta di linguaggio, Platone prende atto di un evento che egli ha ampiamente contribuito a affrettare: la vittoria del filosofo sul cittadino come paradigma dell'uomo virile, nel corso del quarto secolo avanti Cristo»(7).

In termini arendtiani, è la vittoria del "bios theoretikos" sul "bios politikos". Il "Fedone" sarebbe

«un'impresa di riappropriazione dei valori che hanno corso nella città. Separando irriducibilmente l'anima dal corpo, Platone taglia per sempre l'idea di immortalità della gloria civica a cui essa si annetteva» (8).

Sostituzione, perché

«il colpo gobbo del "Fedone" consiste nel sostituire un'immortalità con un'altra, nel sostituire la parola 'gloria' con la sopravvivenza dell'anima» (9).

Se le due critiche del "Fedone" mettono parimenti in luce

un momento forte e determinante del deprezzamento del politico; se lo studio innovatore della Loraux porta acqua «al mulino» della Arendt; il cammino è piuttosto differente. Mentre la Loraux - nella sua rilettura del "Fedone" deliberatamente lontana dalla tradizione spiritualista - accorda la priorità alla questione dell'anima, dell'immortalità dell'anima occidentale, per proporre una genealogia nuova, e così facendo scopre gli effetti politici della sostituzione che a tale questione ha condotto, la Arendt orienta direttamente la sua lettura critica del "Fedone" verso le implicazioni politiche di un'istituzione della filosofia rivolta alla morte, esperienza privilegiata della separazione dell'anima e del corpo. A ben guardare, per la Arendt tutto è questione di cammino. Intendiamo dire che in un primo tempo le occorrerà esplicitare ciò che nella scelta dei filosofi li distoglie immancabilmente dalla città, per poi scoprire e definire - in un secondo tempo - l'altro orientamento capace di aprire una nuova via alla politica, di rimettere in onore la dignità e la grandezza delle "res politicae". Sul primo versante, la purificazione a cui lavora la filosofia, con la separazione dell'anima e del corpo e il respingimento della virtù politica dalla parte del corpo, provoca uno stato di slegamento, di disinvestimento a riguardo della città; invece, sul secondo versante, lontano dalla valorizzazione della morte, la filosofia - altrimenti situata, altrimenti concepita, altrimenti praticata, divenuta (non senza difficoltà) pensiero della politica - si impegna a contribuire all'instaurazione di un nuovo legame politico. Questo doppio orientamento, per conoscere tutta la sua ampiezza, deve essere riferito all'analitica della condizione umana e dunque all'opposizione fra le due dimensioni che la costituiscono, cioè la natalità e la mortalità. Scrive la Arendt nel corso della primavera 1969 tenuto alla New School di New York su "Filosofia e politica":

«Se pensiamo in termini di condizione umana, fra le condizioni più essenziali in cui la vita ci è stata data c'è il semplice fatto che essa è avvenuta tramite la nascita e che, d'altra parte, se ne va attraverso la morte: natalità e mortalità» (10).

Facendo ciò, la Arendt non si accontenta di mostrare che l'orientamento della filosofia verso la morte comporta immediatamente anche un disprezzo dell'ambito delle faccende umane; ma porta la critica ben più lontano: a partire dal riferimento alla condizione umana, ella costituisce in qualche modo due serie differenti a seconda che l'analisi privilegi la natalità o la mortalità. Questi due orientamenti, ontologicamente ancorati, hanno come effetto di farci attraversare due scenari totalmente differenti.

Da un lato, l'insistenza sulla mortalità porta necessariamente a prendere le distanze nei confronti della città. Ne segue una valorizzazione dello slegamento, che si trasforma immediatamente in una valorizzazione della solitudine di cui facciamo esperienza nel pensiero. A ciò s'aggiunge - come abbiamo già osservato con N. Loraux - una sostituzione dell'immortalità dell'anima all'immortalità portata dalla gloria civica.

Inversamente, l'accento portato sulla natalità conduce alle "res politicae", a comprenderne la consistenza e a determinarne le condizioni di possibilità. Nei "Quaderni e diari" si può leggere:

«"Ad human condition": la condizione dell'agire è la natalità, la condizione del pensiero è la mortalità» (11).

Torniamo dunque alla natalità - il termine scelto dalla Arendt. Essa costituisce una dimensione originaria della condizione umana, fa parte dell'insieme dei limiti "a priori" che definiscono la situazione fondamentale dell'uomo nel mondo. Avendo cura di precisare che l'idea di condizione nella Arendt non si riduce all'insieme dei limiti che definirebbero il campo umano, in quanto universo chiuso per sempre. La condizione accenna a ciò che si colloca oltre tali limiti, e il limite deve essere inteso contemporaneamente come ciò che circonda e ciò che apre. Così l'uomo, essere condizionato, è inseparabilmente un essere condizionante. Scrive la Arendt:

«La condizione umana è più ampia delle condizioni nelle quali l'uomo ha cominciato a vivere [...] In aggiunta alle condizioni cui è sottoposta la vita dell'uomo sulla terra, e solo

in parte al di fuori di esse, gli uomini creano costantemente le proprie autonome condizioni, che, nonostante la loro origine umana e la loro variabilità, possiedono lo stesso potere di condizionamento delle cose naturali» (12).

Alla determinazione classica dell'uomo in quanto essere mortale, la Arendt ha come particolarità di aggiungere quella di essere-per-la-nascita o essere nativo. Così la natalità, la condizione di natalità, è la manifestazione della natura originaria dell'uomo: evitando di volgere l'origine verso il passato per ridurla ad esso, ma attribuendole piuttosto il compito di mettere in luce l'evento inaugurale, l'apertura di un'infinità di possibili capaci di far sorgere qualcosa di nuovo nel mondo:

«La nascita degli individui, che sono nuovi inizi, riafferma la natura originaria dell'uomo in maniera tale che l'origine non può mai diventare del tutto un elemento del passato» (13).

L'origine non ha forse come carattere di riapparire in ogni evento che abbia valore di inizio? L'origine non è forse ogni volta un confronto con l'enigma dell'essere? Ma non si può ridurre il gesto della Arendt a una semplice aggiunta. Anche se altri fenomenologi (Edmund Husserl, Emmanuel Levinas, Michel Henry per esempio) hanno deliberatamente incluso nella loro comprensione della condizione umana la dimensione della nascita, è incontestabilmente la Arendt quella a cui si deve di averne affermato la qualità originaria, iniziale, ontologica, al punto di avviare, di mettere in moto una «rivoluzione copernicana» che, invece di far girare gli uomini attorno alla morte, li fa gravitare ormai attorno al «carattere divino» della nascita, di modo che la legge della mortalità - di cui non può negare la realtà - è ormai subordinata alla legge della natalità. In una conferenza dedicata alla storia della volontà, la Arendt dichiarò nel 1971:

«Se i Greci hanno definito l'uomo come mortale, gli uomini sono definiti ora per la loro natalità, in quanto nativi» (14).

E verosimilmente, solo una certa riserva nei confronti

della filosofia l'ha trattenuta dal produrre una filosofia della natalità in quanto tale, anche se la sua opera ne contiene tutti gli elementi costitutivi; solo la sua modestia l'ha trattenuta dall'annunciare l'esistenza di un "principio-inizio", da paragonare eventualmente al "principio-speranza" di Ernst Bloch o al "principio-responsabilità" di Hans Jonas. Ma non v'è dubbio che il pensiero dell'inizio della Arendt sia l'inizio di un pensiero nuovo. Patricia Bowen-Moore scrive nel suo *Saggio*:

«La capacità di iniziare che la nascita di un bimbo introduce nel mondo appartiene alla struttura essenziale dell'uomo in modo tale che la sua determinazione definisce la potenzialità dell'uomo per l'inizio. In breve, la Arendt definisce il proprio dell'esperienza umana in termini di natalità. Facendo ciò, rompe con l'insistenza della tradizione filosofica sulla mortalità, invitando a considerare gli esseri umani alla luce della natalità» (15).

Osservata questa rottura, cominciano le difficoltà: in effetti, come descrivere un fenomeno-limite che ha come carattere specifico di non darsi, nel senso che non ne abbiamo un'esperienza immediata e diretta? Questa prima difficoltà fenomenologica non è forse un invito a rompere con l'atteggiamento naturale che - nel nome di un principio di simmetria - oppone nascita e morte come due estremi della vita, punto iniziale e punto finale, inizio e fine? Non è un invito a orientarsi verso una coscienza trascendentale che, al di là dell'opposizione apparsa alla coscienza mondana, può discernere l'unità primordiale del nascere e del morire? Il fenomenologo chiede:

«Non cessiamo dunque mai, nella misura in cui viviamo, di nascere e di morire. Vivere non è forse in ogni istante - non in un momento dato, puntuale, del tempo - un nascere e un morire a se stessi?» (16). Ne deriva l'obbligo di una conversione dello sguardo che si tradurrebbe in una nuova determinazione e sostituirebbe ai termini mondani di nascita e di morte i vocaboli fenomenologici che designano il processo del nascere e del morire. In questo modo apparirebbe l'unità dei due processi «come fasi incessantemente rinnovate di

intensificazione della vita stessa» (17). Ma si può - in nome delle esigenze di una descrizione fenomenologica di fenomeni-limite - voltare definitivamente le spalle all'atteggiamento naturale, a rischio di fallire nel percepire la differenziazione fra i due fenomeni? La Arendt che rompe con la coscienza mondana - a sua volta per vie che le sono proprie - non teme però di tornare all'atteggiamento naturale, quando le sembra necessario, cioè all'opposizione fra nascita e morte. A proposito dell'ambito pubblico, in "Verità e politica" afferma che

«più di ogni altra sfera della vita umana, [esso] garantisce la realtà dell'esistenza agli uomini che nascono e muoiono, cioè a esseri i quali sanno che sono apparsi dal non-essere e che dopo un po' scompariranno di nuovo in esso» (18).

«Sorta di fenomenologo», la Arendt non può fermarsi alle evidenze della coscienza ingenua. Per uscirne, pur mantenendo l'opposizione fra nascita e morte, mette questa simmetria a confronto con le categorie della "vita activa" e ricorda che gli eventi in questione (la nascita, la morte) non possono essere considerati come naturali, e che per accedere al loro statuto umano debbono dapprima rapportarsi all'opera e al suo prodotto, il mondo nel quale viviamo. Sullo sfondo del mondo in quanto luogo e della temporalità che gli è propria, sullo sfondo di una certa durevolezza, di una permanenza relativa si svolge la vita in senso non biologico, cioè il lasso di tempo che trascorre fra la nascita, l'apparizione di un individuo, la sua venuta al mondo e la morte, la sparizione, il ritiro dal mondo. Scrive la Arendt:

«La nascita e la morte degli esseri umani non sono semplici eventi naturali, ma sono connesse a un mondo in cui i singoli individui -uniche, insostituibili e irripetibili entità - appaiono o da cui scompaiono. La morte e la nascita presuppongono un mondo che non è in costante movimento, ma la cui durevolezza e relativa permanenza rendono possibili l'apparizione e la scomparsa, un mondo esistente prima che un qualsiasi individuo vi facesse la sua apparizione e che sopravviverà quando infine scomparirà» (19).

Al mondo - ambiente artificiale, luogo d'accoglienza dei nuovi venuti - spetta di stabilizzare la vita degli uomini sempre mutevole e di introdurre un principio di distinzione in rapporto all'eterno ritorno delle specie animali. Fissata così al mondo, la vita cessa di obbedire a un movimento ciclico naturale e diventa vita specificamente umana, "bios" anziché "zoé", vita segnata da eventi molteplici di cui si può fare il racconto e la cui narrazione produce una biografia, un'identità biografica. Il mondo è ugualmente scena comune ai viventi, spazio di apparizione, e si trova in tal modo rapportato a un'altra dimensione della "vita activa", cioè l'azione (20). Così, il superamento della coscienza ingenua da parte della Arendt non consiste nel passare dall'atteggiamento naturale alla coscienza trascendentale, trasformando l'opposizione fra nascita e morte in unità del processo del nascere e del morire, ma si effettua sotto forma di uno spostamento dalla nascita verso la condizione di natalità, ponendo al cuore di quest'ultima la dimensione politica. Nel caso della Arendt, la conversione dello sguardo, conversione reale, parte dal fatto della natalità - insieme limite e apertura - per riconoscerne un elemento costitutivo dell'essere politico degli uomini, di modo che si opera un avvicinamento fra la condizione di natalità e la condizione politica, come se la politica risultasse essere la mediazione concettuale necessaria che permette di rompere con l'atteggiamento naturale. O piuttosto, come se la scelta della natalità come categoria centrale del pensiero politico indicasse sufficientemente che l'azione politica si nutre di una ripetizione e di una trasposizione su un'altra scena del fatto della natalità. Certo, come invita a fare Françoise Colin, si può mostrare che la natalità è una categoria trasversale che permette di sciogliere i limiti posti dalla Arendt fra le tre dimensioni della "vita activa" (21). Certo, come fanno molti interpreti, si può essere tentati di confrontare la condizione di natalità con i termini heideggeriani di «essere gettati» e di «progetto». Ma ad onta della correttezza di queste annotazioni, l'essenziale è con evidenza altrove. La novità del gesto filosofico della Arendt sta nell'affermazione che la natalità ha "a priori" un rapporto fondamentale con la politica: meglio, che la natalità non è né più né meno che la condizione di possibilità della politica, dell'azione politica. Tanto la

condizione di mortalità e la valorizzazione filosofica della morte allontanano gli uomini dalla loro condizione politica, quanto la condizione di natalità li avvicina ad essa. Siamo esseri politici in quanto esseri nativi. In apertura di "Vita activa", la Arendt si affretta a porre il legame consustanziale fra la condizione di natalità e l'azione, sottolineando così l'importanza dell'"impulso a iniziare" per un pensiero della politica. Scrive:

«Tuttavia, delle tre attività, è l'azione che è in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, e perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico» (22).

L'opposizione fra nascita e morte è dunque conservata, non per riprodurre tal quale l'atteggiamento naturale, ma per riprendere l'opposizione e trasformarla - attraverso la simmetria della natalità e della mortalità - introducendovi in modo inatteso un nuovo elemento discriminante: la dimensione politica, totalmente ignorata e insospettata dalle ricerche fenomenologiche sul nascere e del morire. Ripensata così, la simmetria fra natalità e mortalità non manca di aprirsi a nuovi sviluppi, - per lasciare spazio all'opposizione fra due modi di esistere, il "bios politikos" da una parte e il "bios theoretikos" dall'altra. Opposizione che rende ulteriormente problematica l'espressione correntemente usata di «filosofia politica». Infatti, come attribuire la qualifica di politica alla filosofia, come associare la filosofia alla politica, «aggettivarla» con il termine «politica», mentre le posizioni dell'una e dell'altra a proposito della natalità e della mortalità divergono del tutto: dato che una - la filosofia - cede all'attrattiva per la morte, mentre l'altra - la politica - attinge le sue forze vive nel fatto della natalità?

Nonostante l'insistenza del testo inaugurale di "Vita activa"

sull'"initium", sui rapporti fra inizio e azione politica, la tesi della Arendt, pensatrice della natalità, è di gran lunga più complessa e comprende diversi livelli.

La natalità è la condizione di possibilità della politica in doppia misura: per il fatto che mette immediatamente in gioco la pluralità e perché è una venuta al mondo. Secondo la Arendt, la pluralità - «il fatto che gli uomini vivono sulla terra e abitano il mondo» - è la "condicio sine qua non" e la "condicio per quam" di ogni esistenza politica. Il dominio totalitario non conferma "a contrario" la condizionalità della politica? Schiacciando gli uomini uno contro l'altro, chiudendoli in un cerchio o sotto una gogna di ferro che li mantenga strettamente legati insieme, questa forma di dominio distrugge nello stesso tempo la pluralità fino al punto di dare origine «ad un uomo unico dalle dimensioni gigantesche» (23). Poiché fa sparire lo spazio fra gli uomini, essa attenta alla loro condizione politica fino ad annientarla.

Se la condizione più generale dell'esistenza umana si definisce con la coppia natalità/mortalità, la condizione plurale degli uomini si manifesta al meglio sul versante della natalità. Guardando alla lingua dei Romani («il popolo più politico che si conosca»), la Arendt definisce la pluralità con la frase "inter homines esse", vivere fra gli uomini, insistendo sull'"inter essenziale" per il fatto che si dà come segno sensibile della condizione di pluralità, cioè l'esistenza di uno "spazio fra", di un intervallo tra gli uomini. Secondo la Arendt dei "Quaderni e diari", tale spazio intermedio è «ciò che è propriamente storico-politico - non è l'uomo a essere uno "zoon politikon", oppure 'storico', ma GLI uomini, in quanto si muovono nell'ambito che è FRA di loro» (24).

Un intervallo, dunque, che - lungi dall'allontanare gli uomini gli uni dagli altri - li collega, permette di stabilire rapporti fra loro, per il fatto stesso della loro separazione; grazie a questa, che così - si potrebbe dire - accede allo statuto di separazione legante. Da questo campo intermedio emanano le norme che permettono di distinguere fra atti giusti e atti ingiusti. La Arendt precisa: «Appena svanisce, con esso spariscono i parametri in senso letterale» (25). Per questa strada, dunque, con l'istituzione di uno "spazio fra gli uomini", la pluralità si rivela essere la condizione fondamentale

dell'azione, l'attività politica per eccellenza. In effetti, essa non può avvenire che fra esseri allo stesso tempo uguali e distinti, dato che le due qualità sono a turno ciò che rende possibile il commercio umano, sia tramite l'azione, sia tramite la parola. Nella misura in cui l'uomo esprime ciò che lo distingue e si distingue egli stesso, si può parlare di unicità. La Arendt conclude che «la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici» (26). Ora, natalità e pluralità sono quasi in una situazione di congruenza. Oltre al fatto che la natalità, con la sua stessa manifestazione, rinforza in permanenza la pluralità umana (ogni nascita accresce la situazione di pluralità, mentre ogni morte non cessa di diminuirla), il fatto della natalità è già esperienza della pluralità, della condizione ontologica di pluralità, senza cui l'agire politico non avrebbe visto la luce. Nella sua forma più elementare, la pluralità è già presente nella Genesi. Che si tratti della procreazione o della nascita stessa, veniamo al mondo, nasciamo dall'unione di una donna e di un uomo, nasciamo fra altri uomini. Lo abbiamo già osservato: di proposito la Arendt, al principio di "Vita activa", sceglie la versione pluralista del racconto della creazione - «Maschio e femmina li creò» - poiché essa sola apre alla possibilità della politica, e respinge la versione individualista, quella di Paolo, che riduce la moltitudine umana al fatto della moltiplicazione (27). Inoltre, la nascita è una venuta al mondo. Essa ci iscrive in una sorta di vivere-insieme, in una famiglia, in un popolo, in una comunità politica, in breve in un mondo comune che ci preesiste e che ci accoglie. In tal senso, la condizione di natalità è immediatamente politica, poiché la politica - secondo la Arendt - non ha tanto a che fare con gli uomini, quanto con il mondo che c'è fra loro e che sopravvivrà loro (28). Dunque, proprio attraverso il fatto della nascita scopriamo e sperimentiamo la condizione di pluralità, il fatto che gli uomini abitano la terra e vivono nel mondo, e - oltre - il campo politico.

Infatti, proprio nella condizione di natalità sono contenute contemporaneamente l'esperienza della pluralità e la possibilità della politica. Scrive la Arendt:

«Evidentemente, la natalità è fra le condizioni essenziali di ogni vita politica e di ogni cambiamento. La mortalità è

esattamente il contrario: noi veniamo al mondo e ci uniamo agli altri. Noi partiamo e li abbandoniamo. E quando li abbandoniamo, abbandoniamo questo mondo, partiamo soli, abbandonati a noi stessi» (29).

Ma il fatto di nascere non si ferma all'esperienza della pluralità, né all'inserimento nel mondo. E' prima di tutto esperienza dell'inizio e, insieme, in quanto imperativamente legato alla politica in cui si manifesta al meglio, nell'azione e tramite essa, è potere di iniziare. Noi appariamo fra gli altri uomini in quanto nuovi venuti e questa stessa apparizione, questo sorgere della novità, ci designano e ci pongono come esseri capaci di iniziare, di introdurre qualcosa di nuovo nel mondo. La nascita, evento essa stessa, è gravida di eventi futuri. Assillante quasi quanto il pensiero di Pascal su Platone e Aristotele che si divertono a introdurre ordine in un manicomio è la frase di Agostino che punteggia senza tregua i testi della Arendt. Tutte le sue opere ("Vita activa", "Sulla rivoluzione", "La vita della mente", i "Quaderni e diari"), i suoi principali articoli ("What is Freedom?", "Understanding and Politics" (30), eccetera), la citano, come se in questa frase di Agostino - ispirata più dall'esperienza politica della "res publica" romana che dal cristianesimo - stesse la pietra angolare del suo pensiero sulla politica. In modo significativo, come un arcobaleno dopo un devastante temporale, essa chiude "Le origini del totalitarismo". Non senza motivo. Non siamo forse in diritto di aspettarci da questa facoltà eminentemente politica l'uscita dal disastro del totalitarismo?

«L'inizio, prima di diventare avvenimento storico, è la suprema capacità dell'uomo; politicamente si identifica con la libertà umana. "Initium ut esset, creatus est homo", 'affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo', dice Agostino. Questo inizio è garantito da ogni nuova nascita; è in verità ogni uomo» (31).

La frase di Agostino, interpretata e reinterpretata senza posa dalla Arendt, comprende molte sfaccettature. Essa introduce dapprima nella questione ontologica: qual è il posto della natalità nell'economia dell'essere, o in che cosa la natalità

costituisce un esistenziale, una possibilità di interrogare il "Dasein"? Resta poi da pensare la relazione fra la natalità ontologica e la natalità politica (32). Cerchiamo di discernere le differenti proposizioni che la costituiscono e che troppo spesso si ha la tendenza a fondere e confondere, senza distinguerne bene le articolazioni che la lettura arendtiana apporta.

1. Per il fatto della nascita, l'uomo ha ricevuto - nel medesimo tempo della vita - la facoltà di iniziare, qualificata come suprema capacità dell'uomo. Che cos'è dunque l'evento della nascita, se non la messa alla prova della facoltà di iniziare e nello stesso tempo l'emersione di una struttura essenziale che vale come determinazione dell'essere dell'essente umano e fa - dell'evento e dell'esperienza della nascita - un esistenziale che porta in sé la questione del senso dell'essere in generale? Qui è notevole la rottura della Arendt nei confronti della tradizione. Ben lungi dal chiudere la natalità in una filosofia della coscienza che riduca la nascita all'inizio della coscienza, la Arendt conferisce al fatto della nascita la qualità di un modo di essere originario. Per apprezzare la svolta della Arendt, basta paragonare la sua analitica alla confessione che fa Robert Misrahi:

«Bisogna proprio riconoscere che l'inizio ontologico, nelle filosofie dell'inizio, non è nient'altro che un correlativo della coscienza, un momento del suo divenire» (33).

2. Dal fatto che l'uomo ha ricevuto in virtù della nascita la facoltà di iniziare, la Arendt deduce che è egli stesso inizio: non soltanto abitato dall'"impulso a iniziare", manifesto nel momento stesso della nascita, ma più ancora inaugurazione originaria. «Qui l'uomo non soltanto ha il potere di iniziare, ma è lui stesso l'inizio» (34). Al seguito di Agostino, la Arendt ha cura di distinguere fra l'"initium" - uomo in quanto inizio - e il principium - l'inizio del mondo. L'inizio dell'uomo è un evento molto più radicale dell'inizio del mondo, nella misura in cui - nel caso dell'uomo - non c'era nulla prima di lui. Inoltre, l'"initium" designa non il principio di qualcosa, ma l'inizio di qualcuno che è egli stesso inizio, e dunque potenziale messa in opera del principio dell'inizio (35).

3. Per il fatto della nascita, l'uomo non è soltanto inizio: meglio ancora, si rivela essere un iniziatore ("a beginner"). Più esattamente, dalla sua qualità di inizio egli trae quest'altra qualità, quella di iniziatore, cioè di un essere capace di ripetere, di riprendere a sua volta l'inizio. Almeno in due riprese, la Arendt insiste su questa articolazione, sul passaggio essenziale dall'inizio allo statuto di iniziatore. «L'uomo è un inizio e un iniziatore» (36); e, nell'opera dedicata alla rivoluzione:

«Ciò che conta nel nostro contesto [...] è che gli uomini sono dotati per un compito logicamente paradossale, che consiste nel produrre un nuovo inizio perché essi sono a loro volta nuovi inizi, e quindi iniziatori; ciò che conta è l'idea che la capacità stessa di iniziare affonda le radici nella natalità, nel fatto che gli esseri umani appaiono nel mondo in virtù della nascita» (37).

4. Un iniziatore. Che significa? Se la facoltà di iniziare accede al rango di capacità suprema, la natalità - in quanto struttura essenziale del "Dasein", di cui si sa che comprende l'essere implicitamente o esplicitamente e che, nella sua stessa esistenza, pone la questione del senso dell'essere - è proprio un esistenziale. Ma tale esistenziale resta «ancora da scoprire» (38). Perché l'analitica esistenziale di Heidegger presenta una lacuna in ciò che concerne la natalità, mancanza tanto più sensibile in quanto l'autore di "Essere e tempo", anche quando tratta il fatto della nascita, tende sia a subordinare la natalità alla mortalità, sia ad associarle sotto il segno della cura, di modo che la natalità non possa emanciparsi dalla mortalità e dunque non possa lasciar dispiegarsi la sua specificità. Scrive Heidegger: «L'Esserci ["Dasein"] effettivo esiste come essente nato e, in quanto tale, muore nel senso dell'essere-per-la-morte [...] Nascita e morte 'coeriscono' esistenzialmente nell'unità dell'esser-gettato e dell'essere-per-la-morte autentico o inautentico» (39).

Il proprio della Arendt, e la sua forza, sta nel resistere a questa unità, al punto di disfare l'intreccio fra nascita e morte e liberare così la natalità dal potere dell'essere per la morte, dando un contenuto specifico a ciò che Heidegger si

accontentava di menzionare con il nome di «essere-verso-l'inizio». Poiché l'apporto fondamentale di questo esistenziale pensato dalla Arendt è di disgiungere la natalità dalla mortalità per associarla ormai all'inizio, al principio dell'inizio:

«Gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare» (40).

Localizzando l'attenzione sulla natalità in quanto esistenziale, si tratta per la Arendt di far apparire e di scoprire - oltre la mortalità e all'opposto di essa - un'altra dimensione della condizione umana, che, come una sfasatura, viene a interporla e a ostacolare l'inesorabile sentenza della mortalità. Come se il mondo fosse in permanenza il teatro di un combattimento fra la legge della mortalità e il miracolo della natalità. Secondo la Arendt, è vero che - fino a un certo punto - tutto ciò che si fa nella storia è condannato a perire, ma soltanto «fino a un certo punto», nella misura in cui la natalità e la facoltà di iniziare che la definisce vengono a ostacolare tale processo fatale di entropia e di deperimento. Scrive la Arendt:

«Se lasciate a se stesse, le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la più certa e implacabile legge di una vita spesa tra la nascita e la morte. E' la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana, che a sua volta abbiamo visto interferire col ciclo del processo vitale biologico, e interromperlo. Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione» (41).

In termini arendtiani, ne deriva che l'agente (l'attore) è un iniziatore che, stimolato dalla sua qualità di inizio ("initium"), dispiega la facoltà di iniziare nello spazio che c'è fra gli uomini - spazio intermedio che assembla e separa nello stesso tempo - spazio pubblico in quanto mondo che permette il vivere-insieme, l'incontro e il confronto fra uguali. Tale spazio diventa

politico quando si costituisce attorno a una città, luogo stabile, che offre uno spazio di apparizione in cui ognuno può apparire a ognuno e ognuno prestare attenzione a ognuno; là dove si possono manifestare grandi gesti ed esprimere parole destinate a essere riportate e trasmesse di generazione in generazione. Lo spazio politico o "polis" è lo spazio in cui è apparsa per la prima volta in Grecia un'esperienza di libertà, di modo che da allora, politica e libertà sono indissociabilmente collegate.

Il dispiegamento della facoltà di iniziare - dell'impulso a iniziare - nel dominio delle faccende umane è la manifestazione dell'attività politica per eccellenza: l'azione. La Arendt si cura parimenti di invitarci a distinguere l'inizio dall'azione, anche se l'azione rimanda sempre al principio di inizio.

«Agire e cominciare non sono la stessa cosa, ma sono strettamente connesse» (42).

In effetti, strettamente connessi, vicini, perché l'uno e l'altro sono una replica alla condizione di natalità, in cui l'uno e l'altro sono ontologicamente radicati. In "Sulla violenza", la Arendt dichiara:

«Filosoficamente parlando agire è la risposta umana alla condizione di essere nato. Dato che tutti noi veniamo al mondo in virtù della nascita, in quanto nuovi arrivati e principianti siamo in grado di dare inizio a qualcosa di nuovo; senza il fatto della nascita non sapremmo neanche cos'è la novità, ogni 'azione' sarebbe semplice comportamento o conservazione» (43).

E ne "La vita della mente", ancora una volta in conclusione, come ne "Le origini del totalitarismo", ella si sforza di individuare al meglio la facoltà di iniziare, per evitare i possibili equivoci:

«La capacità stessa di cominciamento ha le sue radici nella "natalità" e non certo nella creatività, non in una dote o in un dono, ma nel fatto che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita» (44).

Nondimeno, rimane inteso che non si potrebbero confondere agire e iniziare, che differiscono per il loro ambito di esercizio. Mentre l'inizio riguarda l'ambito generale delle attività umane - ci può essere inizio, nel campo della "poiesis" - l'azione, manifestazione privilegiata dell'inizio, non può che esercitarsi nel campo specificamente politico. Scrive la Arendt:

«Ciò che rende l'uomo un essere politico è la sua facoltà di agire; gli consente di riunirsi con i suoi simili, di agire di concerto e di raggiungere obiettivi e realizzare imprese che non gli sarebbero mai venute in mente, per non parlare delle aspirazioni del suo cuore, se non gli fosse stato dato questo dono: di imbarcarsi in qualcosa di nuovo» (45).

Ecco perché bisogna guardarsi dal cedere alla tentazione a cui cedono alcuni interpreti della Arendt, che consiste nell'identificare quasi l'azione (la "praxis") con la parola (la "lexis"), come se tutto dovesse diventare linguaggio. Ora, l'una e l'altra hanno qualità differenti: alla parola spetta di rivelare meglio l'unicità dell'agente: inversamente, l'azione ha più affinità con la facoltà di iniziare. Se è vero che una parola può avere al limite valore d'azione; se è non meno vero che l'azione non può fare a meno della parola - un'azione muta non sarebbe più azione, ma tutt'al più comportamento - ciò non vuol dire che l'azione sia linguaggio; essa contiene in più l'"impetus", lo slancio misterioso dell'inizio (46). L'azione eccede di gran lunga la parola, perché è manifestazione della facoltà ontologica di iniziare che gli uomini posseggono in virtù della nascita: pertanto, tocca molto da vicino l'enigma dell'essere. Sussulto opaco, scossa iniziale, impulso oscuro, innervamento inaugurale, potenza di affermazione, l'azione porta in sé l'enigma dell'essere, il fatto che -non appena qualche cosa è - avviene (in risposta all'impulso di essere) un passaggio o un salto dal non-essere all'essere. Se l'essente umano è un «essente per cui nel suo essere ci va di mezzo il suo stesso essere», nel caso della Arendt, pensatrice della natalità, si può fare l'ipotesi che alla cura heideggeriana corrisponderebbe l'inizio, o un poter-iniziare, struttura essenziale dell'esistenza e, in quanto tale, parte non meno essenziale di un'analitica esistenziale. Il che comporterebbe che l'essente umano è quell'essente per cui,

nel suo stesso essere nativo, ne va del suo essere iniziatore e della questione del senso dell'essere in generale.

Anche se la scoperta dell'esistenziale della natalità trova evidente origine in Agostino, a cui - com'è noto - la Arendt ha dedicato la tesi di dottorato, la scoperta - o piuttosto la riscoperta - della facoltà di iniziare sarebbe anti- e post-totalitaria, per ammissione stessa della Arendt. Nella misura in cui il dominio totalitario ha cercato di annientare il principio dell'inizio, nella misura in cui tale principio è stato minacciato di distruzione, noi siamo in grado di scoprirlo o di riscoprirlo. Giudica la Arendt:

«E' probabile che solo oggi sia stato realizzato lo straordinario significato politico di questa libertà costituita dalla facoltà di iniziare, dopo che i regimi totalitari non si sono accontentati di porre fine alla libertà di opinione ma si sono accinti a distruggere in tutti i campi, per principio, la spontaneità degli uomini» (47).

Cheché ne sia, secondo la Arendt, oltre tale distinzione fra iniziare e agire, la condizione di natalità suscita quattro «facoltà» o, piuttosto, la facoltà di iniziare che ha radice ontologica nel fatto della nascita assume modalità differenti e mostra ogni volta un volto nuovo, secondo la particolarità della condizione umana in cui si articola. Se la facoltà di iniziare equivale alla libertà e alla spontaneità, la facoltà di agire rimanda alla pluralità, la facoltà di interrompere alla temporalità e la facoltà di rivelare all'unicità.

La facoltà di iniziare, a dispetto del suo radicamento ontologico nella natalità, resta misteriosa, tanto più misteriosa in quanto, benché pensata da Agostino, essa non ha segnato la tradizione filosofica. Ne deriva l'eccezione della Arendt e la sua situazione a parte nella tradizione. Il grande gesto filosofico della Arendt è dunque consistito nello strappare, nel sottrarre la natalità al potere della mortalità, e insieme nel pensare la natalità a partire da se stessa, senza volerla includere e diluire in un processo falsamente unitario del nascere e del morire. Per condurre a termine il gesto inventivo, è importante aggiungervi un altro gesto complementare, cioè dissociare la natalità dalla situazione dell'abbandono che corrisponde

all'essere gettato -situazione sempre identificata con la morte - e associarla alla pluralità che la attraversa da parte a parte. Nei "Quaderni e diari", la Arendt descrive quanto più nettamente è possibile l'articolazione dei due gesti, a proposito di una critica dell'essere gettato:

«L'essere-gettato di Heidegger interpreta la nascita già a partire dalla morte, poiché egli cerca la categoria della morte propria dell'abbandono nel fatto di nascere» (48).

A ciò, la Arendt risponde: «Nasco proprio da uomini, come uomo fra gli uomini» (49). La nascita, lungi dall'essere un evento sotto il segno dell'abbandono, è un evento da descrivere immergendolo subito nella condizione di pluralità. Bisognerebbe proseguire volgendosi alle due grandi manifestazioni politiche che hanno a che vedere con la natalità: le rivoluzioni («i soli eventi politici che ci mettono direttamente e inevitabilmente a confronto con il problema dell'inizio») e la fondazione. Ci basti affermare che un filo sottile ma prezioso lega la nascita all'inizio - la ripetizione della nascita biologica mediante l'apparizione sulla scena pubblica - e collega l'inizio con la libertà. Che cos'altro è la libertà, se non il potere di iniziare? In quanto esseri dell'inizio, «iniziatori», in quanto esseri-per-la-nascita, noi possiamo far avvenire un'esperienza di libertà nella parte pubblica del mondo, e siamo esseri-per-la-libertà. Il dominio pubblico non è forse, per eccellenza, il dominio in cui possono incrociarsi l'esperienza della nascita e l'esperienza dell'inizio? L'apparizione sulla scena pubblica - il compimento di azioni e l'enunciazione di grandi parole - non ha forse il valore di una «seconda nascita», cioè di ripresa e conferma nel campo politico del fatto bruto della nascita? La nascita alla politica e nella politica è sempre nascita di un inizio; contemporaneamente, c'è un inizio della possibilità e una possibilità dell'inizio. Attraverso la coppia natalità-mortalità, l'opposizione della nascita e della morte riprende senso, poiché, al contrario della nascita, la morte - lungi dall'essere possibilità suprema - è (trasposta in termini levinasiani) l'estinzione della possibilità, il momento in cui «non possiamo più potere [...] l'impossibilità di avere un progetto» (50). Alla

Arendt non basta aver svelato le relazioni esistenti fra natalità e politica e quelle fra mortalità e scioglimento, raccoglimento dell'anima su se stessa. Ella giunge a un vero e proprio punto nodale con la valorizzazione di una differenza qualitativa fra due modi di esistenza possibile, ossia la politica - il "bios politikos" - da un lato, e la filosofia - il "bios theoretikos" - dall'altro. Per accentuare meglio tale differenza qualitativa, la Arendt si rivolge a Heidegger, più come testimone che conferma l'attrattiva irresistibile della filosofia verso la morte che come autorità. La Arendt cita il paragrafo 53 di "Essere e tempo" -progetto esistenziale di un essere autentico per la morte:

«La morte è la possibilità più propria dell'Esserci. L'essere per essa apre all'Esserci il poter-essere più proprio, nel quale ne va in pieno dell'essere dell'Esserci. In essa si fa chiaro all'Esserci che esso, nella più specifica delle sue possibilità, è sottratto al Si; cioè che, anticipandosi, si può già sempre sottrarre ad esso» (51).

Dal punto di vista dei modi dell'esistenza, il pensiero può essere descritto come anticipazione della morte, nel senso che comprende la mortalità come uno dei caratteri fondamentali dell'esistenza umana. Questo permette al "Dasein" di salvare la propria autenticità dalla perdita e dalla diluizione nel regime del Si. La morte è dunque iscritta nel registro della possibilità, è definita come la possibilità più propria del "Dasein", la sua possibilità insigne. Così, dato che il "Dasein" è considerato come facente nel pensiero un'esperienza anticipatrice del raccogliersi in se stesso, la qualità del mortale sarebbe la fonte eterna del modo di esistere che è la filosofia e la qualità di «nativo», o di essere-per-la-nascita, la fonte di quell'altro modo di esistere che è la politica. La Arendt completa così il contrasto fra i due orientamenti:

«Parlando in termini di modi di esistenza, la differenza (o l'opposizione) fra la politica e la filosofia è identica alla differenza (o all'opposizione) fra la nascita e la morte, o concettualmente fra la natalità e la mortalità. La natalità è la condizione fondamentale di ogni vivere-insieme e, dunque, di

ogni politica. La mortalità è la condizione fondamentale del pensiero, nel senso che il pensiero si riferisce a qualcosa che è fuori da ogni relazione, a qualcosa che è ciò che è per se stesso» (52).

Il lavoro della Arendt, svelando questo punto morto della tradizione, conduce a formulare - davanti a un pensiero politico dominante - la domanda critica: qual è la forza sotto il cui dominio si è costituito tale pensiero? Si tratta di una forza orientata verso la mortalità, verso il disprezzo del corpo e il deprezzamento del campo delle faccende umane, della politica; oppure si tratta di una forza orientata verso la natalità, l'esperienza della pluralità e l'agire politico?

Si può riorientare la filosofia - per esempio con Spinoza, nella celebre proposizione 67 dell'"Ethica" - staccandola dal rapporto con la morte, cioè definendo «l'uomo libero» come colui «che non pensa per nulla alla morte», come colui la cui saggezza è «una meditazione non sulla morte, ma sulla vita»? Questo filosofo, frequentato tardivamente dalla Arendt, nel medesimo tempo in cui invitava a interrogarsi su ciò che può un corpo, non ha forse come particolarità di essersi rivolto nei suoi grandi testi emancipatori, soprattutto nel "Trattato teologico-politico", alla politica e a una riflessione sulle condizioni della libertà? Oppure la filosofia è assegnata - dopo Platone e la «prodezza» del "Fedone" - a un inesorabile destino in cui si coniugano senza remissione l'orientamento alla mortalità e il disinteresse per le "res politicae"? Se la differenza fra filosofia e politica è proprio quella di due modi di esistenza, come risolvere o pretendere di superare la tensione fra l'uomo che filosofeggia nella solitudine, o almeno nel ritiro, e l'uomo che, in seno alla pluralità, in seno al mondo, agisce di concerto? L'idea stessa di «filosofia politica» non si rivela forse inconcepibile, e quindi illegittima?

Capitolo quinto.

IL CAPOVOLGIMENTO KANTIANO: DALLA QUESTIONE DELL'UGUAGLIANZA A QUELLA DEL "SENSUS COMMUNIS"

Agli occhi della Arendt, Kant fa eccezione. Egli, in effetti, è uno dei rarissimi filosofi che non ha provato «una specie di ostilità nei confronti di ogni politica». Così, di fronte a Kant, il procedere della Arendt va sensibilmente allontanandosi da quello praticato fino a quel momento, nella sua critica della filosofia politica. Rinvenendo un punto morto della filosofia politica, per esempio il rapporto del filosofo con la mortalità, la Arendt metteva in rilievo i suoi effetti profondamente antipolitici, come il deprezzamento della vita politica e l'oblio dell'azione. Anche se in questo punto lo scopo resta identico e consiste dunque nel criticare la tradizione, ora la Arendt procede del tutto diversamente. In modo in un certo senso positivo, parte da una rottura con il pensiero ereditato e dallo spostamento che ne deriva. In altri termini, valorizzando l'innovazione kantiana relativa all'uguaglianza, la Arendt come contraccolpo rivela i limiti della tradizione, o più esattamente il presupposto di disuguaglianza su cui essa poggiava. Ne consegue l'apertura di una nuova via che contiene contemporaneamente la rottura con la tradizione e il superamento della filosofia politica e dei suoi errori.

Per misurare pienamente la posta in gioco della questione, torniamo a quanto L. Strauss ha riconosciuto a proposito del «cuore della posizione classica» nel suo articolo su Rousseau. Egli ritiene che

«si possa dire che la premessa di base della filosofia politica classica è l'idea che l'ineguaglianza naturale delle capacità

intellettuali è - o deve essere - di importanza politica decisiva. Conseguentemente, il potere illimitato dei saggi, per nulla responsabili dei loro sudditi, appare come la soluzione migliore nell'assoluto del problema politico» (1).

Evidentemente, fuori dall'assoluto è diverso. Secondo L. Strauss, la sproporzione fra le esigenze della scienza e quelle della società o della città trasforma l'immagine del miglior regime e, in qualche modo, la ammorbidisce.

«L'ordine vero o naturale (il potere di coloro che sono saggi su quelli che non sono saggi) dev'essere sostituito dal suo equivalente o dalla sua imitazione politica: il potere, circoscritto dalla legge, dei patrizi su coloro che non sono patrizi» (2).

Ora, questa premessa di base della filosofia politica classica ha come effetti logici i dispositivi che la Arendt, dal suo canto, non ha cessato di denunciare nella tradizione: cioè la concezione della politica come organizzazione elaborata da «quelli che sanno» per regolare e controllare la vita di «quelli che non sanno», ossia - in termini pascaliani - la politica come regola per un manicomio. Allo stesso modo, ecco l'idea che l'oggetto primario della filosofia politica non è la politica, l'azione, la vita politica, ma i rapporti difficili, eventualmente pericolosi fra il filosofo e la città, fra il corpo dei filosofi e la comunità dei cittadini. Nella prospettiva di disuguaglianza, il miglior regime è quello che pone i saggi al riparo degli stolti, dei loro sbalzi, della loro follia. Esso è pensato, definito, costituito nell'interesse dei filosofi, a distanza dalla città, cioè contro di essa, come se i filosofi avessero proceduto a un dirottamento della questione politica per trasformarla surrettiziamente in quella del valore della politica per i filosofi. Ora, come conviene pensare e mettere in opera le relazioni fra filosofia e politica?

Prima di arrivare a questo problema essenziale, la Arendt si sforza di discernere la posizione di Kant in seno alla tradizione propria della filosofia politica e soprattutto il suo atteggiamento in quanto filosofo a proposito del campo delle faccende umane. Compito delicato, perché la posizione

kantiana è complessa, fatta contemporaneamente di convergenze e di divergenze con la tradizione. Sul lato della concordanza, si può collocare l'atteggiamento di Kant nei confronti della vita e della morte, che è una ripresa dell'atteggiamento della filosofia come era iniziata in Ionia: cioè un rifiuto delle condizioni in cui la vita è stata data all'uomo, sapendo che tale diffidenza nei confronti della vita va di pari passo con un deprezzamento delle faccende umane. Kant, di cui si sa che manifestava una disposizione irresistibile alla malinconia, riprende a sua volta un pessimismo ereditato dai Greci. Secondo la Arendt,

«è dunque il valore della vita stessa ad essere in gioco, e sotto, questo profilo non vi è quasi un filosofo postclassico che concordi con la filosofia greca nella stessa misura di Kant» (3).

E cita la nota del paragrafo 83 della "Critica del giudizio":

«E' facile decidere il valore che possiede per noi la vita quando è stimata unicamente per ciò di cui si gode [...] Tale valore scende sotto lo zero» (4).

In effetti, Kant considera la vita sia come «una prova temporale», sia come «un fardello», sia come «un gioco in cui ci troviamo costantemente alle prese con difficoltà enormi». Ma anche se in gioventù egli provava per il corpo una «ostilità platonica», non ha mai preteso che il corpo e i sensi potessero essere all'origine dell'errore e del male. Così, egli non poteva che rigettare una filosofia per la quale la vera conoscenza sarebbe accessibile solo a uno spirito separato, libero dai sensi, che i sensi dovrebbero lasciare in pace.

Secondo Kant, l'atto di conoscere risulta dall'incontro, dalla cooperazione fra l'intendimento (facoltà dei concetti) e la sensibilità (facoltà delle intuizioni), al punto che si è potuta interpretare la "Critica della ragion pura" «come un'apologia della sensibilità umana». Come si sa, se le intuizioni senza concetti sono cieche, tuttavia i pensieri senza materia sono vuoti. Da questo orientamento essenziale della filosofia di Kant, la Arendt tira due conseguenze:

1. Lungi dall'avere accesso a verità che lo metterebbero in

disparte rispetto agli altri uomini, a distanza dalla coscienza comune, nello spirito di Kant il filosofo ha un ruolo tutto sommato modesto: gli tocca chiarire, esplicitare le esperienze che facciamo, illuminare la coscienza comune a proposito di se stessa, rivelarle il proprio sapere. Scrive la Arendt che, per Kant, il filosofo «resta pertanto un uomo come te e me, uno che vive tra uomini e non tra filosofi» (5). Ne deriva che il filosofo non beneficia più di una situazione, di un posto a parte. Ricordiamoci che, nella sua lettura del mito della caverna, la Arendt insiste sul ritorno del filosofo fra gli abitanti della caverna.

2. Allo stesso modo - altro segno di uguaglianza - ogni uomo ordinario (e non solo il filosofo) è capace di apprezzare la vita in relazione al piacere e al dispiacere.

Secondo la Arendt, questa è la dimensione profondamente ugualitaria della filosofia di Kant. L'autore delle tre "Critiche" non avrebbe forse come particolarità il ritenere possibile l'incontro fra filosofia e coscienza comune? Al termine della "Critica della ragion pura", Kant dichiara:

«E voi invece pretendete che una conoscenza riguardante tutti gli uomini debba superare l'intelletto comune ed essere scoperta soltanto dai filosofi? [...] La natura - in riferimento a ciò che tutti gli uomini, senza distinzione, hanno a cuore - non può essere incolpata di aver distribuito in modo parziale i suoi doni, e che la più alta filosofia rispetto ai fini essenziali della natura umana non può conseguire un risultato migliore di quello a cui conduce la guida che la natura ha concesso all'intelletto più comune» (6).

Ai suoi occhi, professare una filosofia di cui la ragione comune non potrebbe comprendere la minima proposizione equivarrebbe a professare una filosofia inumana. Dunque, la Arendt interpreta la rottura kantiana proprio in una prospettiva decisamente ugualitaria.

«Entrambe queste conseguenze sono a loro volta, evidentemente, nient'altro che le due facce di una stessa medaglia, il cui nome è Eguaglianza» (7).

I segni dell'uguaglianza si rinforzano l'un con l'altro: la divisione fra saggi e stolti è rifiutata, il progetto platonico di un governo dei filosofi o del filosofo-re crolla, così come la tesi aristotelica di una gerarchia fra il "bios theoretikos" e il "bios politikos". In appoggio alla propria interpretazione, la Arendt cita il famoso passaggio di Kant in cui questi riferisce di come fu svegliato dal suo sonno morale da Rousseau. Dalla lettura di quest'ultimo, il suo sguardo fu rivolto agli altri uomini, le sue relazioni con gli altri uomini ne uscirono trasformate.

«Per gusto, sono un cercatore. Sento tutta intera la sete di conoscere, il desiderio inquieto di estendere il mio sapere, o ancora la soddisfazione di ogni progresso compiuto. Vi fu un tempo in cui credevo che tutto ciò potesse costituire l'orgoglio dell'umanità e disprezzavo la gente che ignora tutto. Rousseau mi ha disincantato. L'illusoria superiorità è svanita; imparo a onorare gli uomini» (8).

A questo proposito, si è potuto parlare di una vera e propria conversione. Così, ciò che la particolarità kantiana mette in evidenza, ciò che essa rivela "a contrario", non è solo la struttura di disuguaglianza della filosofia politica classica. La sua portata critica va molto più lontano. In effetti, l'autore delle "Critiche" mostra come la forma, gli orientamenti, la problematica stessa della filosofia politica dipendevano dalla premessa di disuguaglianza, sotto il potere della divisione fra quelli che sanno e quelli che si suppone che non sappiano. Ora, è precisamente da tale divisione che derivava l'oggetto stesso della filosofia politica, la sua definizione, la sua costituzione, cioè la conduzione della relazione fra il "corpus" dei filosofi e la città. Negata la premessa di disuguaglianza, abbandonate le strutture gerarchiche, così come l'illusione di superiorità che le accompagnava e le fondava, questa tradizione di pensiero svanisce, tanto che per mettervi fine non si tratta affatto di proporre una filosofia politica con tendenze ugualitarie - tale progetto non sarebbe forse contraddittorio? Infatti come abbiamo visto, la filosofia politica si costituisce a partire dalla divisione fra saggi e stolti - ma di operare uno strano capovolgimento che attenta all'idea stessa di filosofia politica e a ciò che le è indissociabile, per esempio la gerarchia dei modi

di esistenza. Per la Arendt,

«con il venir meno di questa secolare distinzione, tuttavia, è accaduto qualcosa di curioso. L'inclinazione del filosofo a occuparsi di politica scompare, egli non ha più alcun particolare interesse per la politica. Viene meno l'interesse soggettivo e la richiesta di un potere o di una costituzione che protegga il filosofo dalla moltitudine [...] Con l'abbandono di questa gerarchia [quella dei modi di esistenza] e, insieme ad essa, di tutte le strutture gerarchiche, anche la vecchia tensione tra politica e filosofia si dissolve completamente» (9).

Capiamo che la preoccupazione del filosofo riguardante la relazione da stabilirsi fra il "corpus" dei filosofi e la città sparisce. Nello stesso momento, con questa trasformazione della questione politica, il filosofo prova una nuova situazione di uguaglianza; proprio come uno qualunque, come un uomo ordinario, membro della moltitudine, egli viene restituito al compito di stabilire una comunità politica, di effettuare il passaggio dall'uomo al cittadino, di conoscere con i suoi uguali una pubblica esperienza di libertà. Facendo ciò, il filosofo diserta il luogo di nascita della filosofia politica. Ne deriva un sensibile movimento di oscillazione nel procedere della Arendt, movimento senza alcun dubbio controllato, se non addirittura sapientemente trattenuto: affermando l'esistenza di una filosofia politica nell'opera di Kant - non fosse che per la scelta del soggetto e per il titolo delle sue conferenze del 1964 e del 1970 ("Lectures on Kant's Political Philosophy") - la Arendt sottolinea in abbondanza l'eccezione kantiana nella storia della filosofia politica. In effetti, il carattere distintivo di Kant è di non aver scritto di filosofia politica in quanto tale. Così si apre il corso della Arendt:

«Discutere e studiare la filosofia politica di Kant è cosa che presenta le sue difficoltà. A differenza di molti altri filosofi - Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso, Spinoza, Hegel e via dicendo - Kant non ha mai scritto una filosofia politica» (10).

Ora, inoltre, questo carattere negativo, il deficit che fa eccezione nella tradizione della filosofia politica, la lacuna di

Kant sono - a essere sinceri - il segno della sua forza, testimoniano il capovolgimento felicemente effettuato. Risvegliato dal suo sonno politico dall'esperienza entusiasmante della rivoluzione francese, Kant è giunto a evitare gli scogli della filosofia politica, a non riprodurne i difetti, soprattutto la malfidenza nei confronti della politica. Gli è estraneo il pensiero che, per salvaguardare la filosofia e i filosofi, converrebbe controllare e dominare la comunità politica dei cittadini, subordinandola alla politica dei filosofi. In modo positivo e inventivo, grazie a questa «lacuna», Kant - come Socrate - è riuscito a modificare la relazione fra filosofia e politica, a fare della politica un oggetto per la filosofia allo stesso titolo della storia o di ogni altra dimensione essenziale della condizione umana. Lì si denota sensibilmente la distanza presa nei confronti della filosofia politica ereditata: mentre quest'ultima si dà per oggetto i rapporti fra filosofia e politica, il pensiero di Kant fa ritorno in qualche modo alla politica in sé, compito totalmente differente. Così, su questo punto, la Arendt si congiunge all'interpretazione di Éric Weil, che scrive:

«Con Kant, la politica cessa di essere una preoccupazione per i filosofi; essa diventa, nello stesso tempo che la storia, un problema filosofico» (11).

Intendiamo che la questione filosofica del senso della politica o della storia si sostituisce alla questione del miglior regime capace di apportare le migliori garanzie ai filosofi, in quanto "corpus" particolare, a parte rispetto al resto della città. Continua É. Weil: «Non si tratta di comporre storia e politica; si tratta di comprendere il loro senso comune, il senso che deve decidere ogni composizione» (12).

Capovolgere la «lacuna» in qualità positiva non facilita comunque il lavoro della Arendt. Come render conto di una filosofia politica che non esiste, nel senso che l'opera di Kant non ha dato luogo ad alcun testo magistrale, pietra angolare della tradizione, come la "Repubblica" o il "Contratto sociale"? (13) E anche se la Arendt, nelle sue conferenze, si sforza di giustificare la scelta di un soggetto che al limite non esiste, si tiene lontana dalla soluzione più facile che consisterebbe nel decidere che l'insieme degli opuscoli tardivi di Kant

presenterebbe una filosofia politica, o una quarta critica, la «Critica della ragion politica». La Arendt si rifiuta di prendere questa strada, perché gli opuscoli - lungi dal raggiungere la profondità degli altri scritti - abbozzerebbero più una filosofia della storia che non una filosofia politica. Inoltre, se si ritorna alle tre o quattro domande a cui la filosofia di Kant tenta di rispondere, nessuna di esse riguarda l'uomo come "zoon politikon", essere politico. Non c'è nulla di politico da cercare nella domanda: «Che cosa debbo fare?». Essa non ha nulla a che vedere con l'azione e riguarda soltanto la condotta dell'io indipendentemente dagli altri. Di qui rinasce la domanda: come rendere oggetto di ricerca e di insegnamento una filosofia politica che «letteralmente parlando» non esiste in Kant? Per uscire dall'aporia e mostrare che c'è comunque materia di riflessione, la Arendt apre un'altra via. Né i saggi tardivi, né la filosofia pratica sono tali da giustificare uno studio sulla filosofia politica di Kant; converrebbe allora rivolgersi all'insieme dell'opera. La Arendt dichiara:

«Se ho ragione nel ritenere che vi sia una filosofia politica in Kant, anche se, a differenza di altri filosofi, questi non l'ha mai scritta, allora sembra evidente che dovremmo essere in grado di trovarla in tutta la sua opera e non soltanto nei pochi saggi che usualmente vengono raccolti sotto questa etichetta» (14).

Ancora: se si decide di rivolgersi all'opera nel suo insieme, bisogna che i testi maggiori contengano più o meno implicitamente una tematica politica, e che gli scritti marginali, a dispetto della loro marginalità, abordino temi essenziali in rapporto alle opere filosofiche. Solo a questa duplice condizione si può sperare di rispondere a questa strana situazione, secondo la quale la filosofia politica nell'opera di Kant sarebbe presente/assente, o meglio: giungerebbe a presenza grazie alla sua assenza, come se l'assenza di un'opera canonica sulla filosofia politica lasciasse apparire un vuoto e nello stesso tempo un campo libero in cui potrebbe dispiegarsi una filosofia politica inedita. Paradosso ben percepito da alcuni interpreti. Così, Étienne Tassin descrive la situazione in questi termini:

«A differenza di tanti filosofi, Kant non ha scritto di filosofia politica. Questo forse fa di lui il filosofo politico per eccellenza» (15).

Per affrontare tale situazione paradossale, la Arendt fa un'opera pionieristica. Conformemente alle esigenze da lei poste, si adopera per mettere in relazione alcuni scritti politici tardivi - "Che cos'è l'Illuminismo?" (1784), "La religione entro i limiti della sola ragione" (1793), "Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793), "Per la pace perpetua" (1795), "Il conflitto delle facoltà" (1798) - con l'opera filosofica. Ma, in seno a quest'ultima, la Arendt fa una scelta singolare. Contrariamente a molti interpreti, si distoglie dalla "Critica della ragion pratica" e da "La dottrina del diritto", per considerare soltanto - in maniera a prima vista sorprendente - la terza critica, cioè la "Critica del giudizio", e più precisamente la sua prima parte, la «Critica della facoltà del giudizio estetico». Continuando il suo duplice movimento - la constatazione dell'assenza di filosofia politica specifica in Kant e l'affermazione comunque di una filosofia politica nella sua opera - la Arendt dichiara nelle sue conferenze, svelando il suo nuovo orientamento quanto alla determinazione del "corpus" kantiano: «Siccome Kant non ha scritto una filosofia politica, il modo migliore per cercare di capire il suo pensiero su questo tema è di rivolgersi alla 'Critica del giudizio estetico', là dove, analizzando la produzione delle opere d'arte nella loro relazione con il gusto che giudica e decide di essere, viene a trovarsi di fronte a un problema analogo» (16).

Traducendolo nei termini di Jean-François Lyotard, intendiamo dire che secondo Kant, la frase estetica - quella che si pronuncia emettendo un giudizio di gusto - è un analogo della frase politica, in quanto in entrambi i casi è messa in opera la facoltà di giudicare (17). Fin dal saggio "The Crisis in Education" (1958), in effetti, la Arendt prende come oggetto di riflessione il gusto, cioè in termini kantiani «il potere di emettere giudizi di apprezzamento sul bello»: non giudizi di conoscenza, ma giudizi estetici, associati al sentimento di piacere e di pena. Scrive:

«La "Critica del giudizio" di Kant [...] in quanto "Critica del giudizio estetico" contiene forse l'aspetto più notevole e più originale della filosofia politica di Kant» (18).

Questo nella misura in cui la facoltà di giudicare implica un'attività politica, più che puramente teorica. Lasciando da parte la "Critica della ragion pratica", che conduce alla facoltà legislatrice della ragione e in cui gli interpreti vanno a cercare - spesso a torto - la filosofia politica di Kant, la Arendt ricorda che nell'esercizio del pensiero non basta essere d'accordo con se stessi, ma che bisogna anche essere capaci di «pensare al posto di qualcun altro», cosa che Kant chiama «mentalità ampliata».

Questa è l'audace interpretazione che la Arendt dà della terza "Critica": la "Critica del giudizio" porterebbe in sé la filosofia politica di Kant. Ella compie il gesto di sostituire alla parola gusto la facoltà del giudizio, per essere subito in grado di discernere una critica della ragione politica, là dove non la si supponeva. Nei "Quaderni e diari", in data agosto 1957, la Arendt è quanto mai netta: «In Kant, si può sostituire ovunque il termine gusto con facoltà di giudizio. Allora, si chiarisce immediatamente che nella "Critica del Giudizio" si tratta di una dissimulata critica della ragion politica» (19).

Nel 1960, in un articolo innovativo, "Freedom and Politics", la Arendt apre pubblicamente una via inedita dissociando la «filosofia politica» di Kant dalla "Critica della ragion pratica" e associandola alla "Critica del giudizio". In esso, la Arendt dichiara che Kant

«espone due filosofie politiche che differiscono decisamente l'una dall'altra - la prima generalmente accettata come quella contenuta nella "Critica della ragion pratica" e la seconda nella "Critica del Giudizio". Che la prima parte di quest'ultima opera sia, in realtà, un trattato di filosofia politica, è un fatto spesso menzionato in tutti gli scritti su Kant; d'altra parte, penso che si possa vedere, considerando tutti gli scritti politici, che per Kant stesso il problema del 'giudizio' riveste più importanza che quello della 'ragion pratica'» (20).

L'aporia di partenza è ormai superata. E' vero che Kant non ha mai scritto di filosofia politica in quanto tale; nondimeno, ne ha elaborata una, sotto l'aspetto di una critica del giudizio estetico. La Arendt è dunque libera di sviluppare pienamente la sua ipotesi in una serie di conferenze, "Lectures on Kant's Politics", tenute nel 1964 all'università di Chicago e nel 1965 e 1966 a New York, alla New School (21). Per concludere, la critica della ragion politica sarebbe dunque stata scritta.

Come opera la Arendt l'articolazione fra gli scritti politici tardivi di Kant e l'ipotesi di un'altra filosofia politica latente o implicita che sarebbe contenuta nella "Critica del giudizio"? Nelle "Lectures on Kant's Politics", ritorna a più riprese sull'atteggiamento contraddittorio di Kant nei confronti della rivoluzione francese: ammirazione di fronte «all'avvenimento dei nostri tempi» e condanna degli attori che l'avevano preparato ed effettuato. E cita nella settima conferenza il celebre passaggio del "Conflitto delle facoltà" (1798), che permette di venire a capo della contraddizione kantiana valorizzando lo spostamento operato dall'autore delle "Critiche" in presenza della rivoluzione:

«Quest'avvenimento [la rivoluzione] non consiste in importanti fatti o misfatti compiuti dagli uomini [...] No; nulla di tutto questo. Si tratta solo del modo di pensare degli spettatori, che in questo gioco di grandiose trasformazioni si palesa "pubblicamente" e manifesta a gran voce una generale e tuttavia disinteressata simpatia per i giocatori d'una parte contro quelli dell'altra, nonostante il rischio che lo spirito di parte possa risolversi in un non piccolo danno; ma così questo atteggiamento mostra (per via della sua generale diffusione) un carattere dell'umanità nel complesso, e ad un tempo prospetta (per il suo disinteresse) un carattere morale del genere umano, almeno nella disposizione di base [...] Questa rivoluzione, dico, trova però nell'animo di tutti gli spettatori (che non siano direttamente coinvolti nel gioco) una "partecipazione", sul piano del desiderio, prossima all'entusiasmo e la cui stessa manifestazione comportava dei rischi: una partecipazione che può essere causata solo da una disposizione morale intrinseca al genere umano» (22).

Se il pensiero si distoglie dagli attori e dalle "res gestae" per rivolgersi agli spettatori, è per raccogliere le manifestazioni di entusiasmo di questi ultimi, come se l'essenziale dell'avvenimento non stesse tanto negli atti degli attori, affetti da una irrimediabile ambiguità, quanto nella recezione che il pubblico ha loro riservato. Allora l'ammirazione può darsi libero sfogo senza riserva, perché l'avvenimento che suscita la simpatia del pubblico manifesta - secondo Kant - una tendenza morale dell'umanità.

«Infatti l'apparire di qualcosa del genere nella storia umana non si dimentica "più", perché ha svelato ima capacità e una disposizione della natura umana al meglio» (23).

In relazione alla nostra questione, quella dell'articolazione, la nozione di spettatore è dunque decisiva. Essa rivela meglio di ogni altra il legame fra gli scritti politici tardivi e la "Critica del giudizio", perché lo spettatore è colui che davanti all'avvenimento rivoluzionario esercita la sua facoltà di giudizio. Così, lo spostamento operato da Kant dall'attore allo spettatore, la sostituzione dell'uno all'altro, sono l'effetto, il prodotto di questa filosofia politica implicita che la Arendt ha potuto scoprire nella terza "Critica". O piuttosto, non si può cogliere la portata dello spostamento kantiano dagli attori agli spettatori se non si comprende che l'analitica della facoltà del giudizio estetico contiene in profondità una analitica della facoltà di giudizio politico. Ancora: bisogna stabilire una certa affinità, cioè un'analogia fra il giudizio storico-politico e il giudizio estetico. Ciò significa riconoscere che oltre la questione dell'articolazione, conviene interrogarsi su quest'altra filosofia politica, «notevole e originale», per il fatto che essa avrebbe la particolarità di rompere con gli errori della tradizione. Quali sono le modalità della sua presenza soggiacente? Come è giunta la Arendt a scoprire una filosofia politica latente o implicita nella "Critica del giudizio"? Come giustifica lo spostamento dall'estetica alla politica? Infine, è legittimo discernere - in questa filosofia politica kantiana - le grandi linee o almeno l'abbozzo di tale «vera filosofia politica» che fa appello con tutta evidenza al "Contro la filosofia politica" della Arendt?

Senza riprendere qui la totalità dell'argomentazione della Arendt, notiamone tre elementi determinanti che compongono il passaggio dall'estetica alla politica, e permettono di vedere come si può estrarre dalla critica del giudizio estetico una critica della ragion politica.

PRIMO. Nel paragrafo 40 della "Critica del giudizio", Kant definisce le tre massime del "sensus communis", nozione su cui torneremo, dato che costituisce uno dei pezzi forti della «lettura politica» dell'estetica kantiana proposta dalla Arendt. Ciascuna di queste massime definisce una maniera di pensare. Particolarmente significativa per il nostro oggetto è la seconda: «Pensare mettendosi al posto di ogni altro», ossia «il pensare ampliato» (24). Dobbiamo intendere che tale modo di pensare si oppone dapprima a ciò che si denuncia quando si dice di uno spirito che è «ristretto», «circoscritto», rinchiuso in una costellazione soggettiva e particolare. Il pensiero ampliato, che definisce esattissimamente la facoltà di giudicare nella sua differenza dall'intendimento (pensare da sé) e dalla ragione (pensare in consonanza con se stessi) consiste nel saper

«riflettere sul suo proprio giudizio da un punto di vista universale (che egli può determinare soltanto ponendosi dal punto di vista altrui)» (25).

Il pensiero ampliato si distingue per la capacità del soggetto di emanciparsi dalla propria situazione particolare e contingente, capace di generare illusioni, di esercitare un'influenza nefasta sul proprio giudizio, di cui resterebbe prigioniero se, precisamente, non si mettesse nel punto di vista altrui. Lo spostamento dal sé al punto di vista altrui e da lì a un punto di vista universale permette al soggetto di «porsi al di sopra delle condizioni soggettive e private» e di paragonare il proprio apprezzamento con quello di ogni altro, di riflettere sul proprio giudizio, in breve di giudicare. A differenza del piacevole, che fonda il suo giudizio su un sentimento personale, il bello implica spontaneamente - in quanto oggetto di soddisfazione disinteressata - uno spostamento verso l'altro, in quanto contiene una pretesa a essere valido per tutti, un principio di soddisfazione per tutti. Non si può dire di una cosa

che è bella per me. Quando qualcuno dice

«che qualcosa è bello, egli si aspetta dagli altri proprio lo stesso compiacimento: egli giudica non semplicemente per sé, ma per ciascuno, e parla allora della bellezza come se fosse una proprietà delle cose» (26).

Come se essa si imponesse oggettivamente a tutti. In questo sganciamento dal sé e nel cammino verso l'universale, il «mettersi al posto di ogni altro» costituisce dunque un momento determinante; mediante l'attribuzione dello stesso sentimento di soddisfazione a ogni altro, esso apre la possibilità del confronto e quest'ultima la possibilità del giudizio. Nel corso di questo processo di universalizzazione, il soggetto accede in effetti a una

«facoltà di valutare che, nella sua riflessione, tiene conto nel pensare (a priori) del modo di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, per così dire, il suo giudizio alla ragione umana» (27).

Giudizio per confronto con il giudizio di ogni altro. La riflessione non ha alcun bisogno di aspettare l'enunciazione di giudizi reali: nel suo esercizio, le basta considerare solo i giudizi possibili.

«Questo avviene per il fatto che si appoggia il proprio giudizio ai giudizi degli altri, non tanto a quelli reali quanto piuttosto a quelli semplicemente possibili e ci si mette al posto di ogni altro semplicemente astraendo dalle limitazioni inerenti in modo contingente alla nostra propria valutazione» (28).

Come se importasse assicurarsi del carattere disinteressato della soddisfazione. A dire il vero, non si tratta tanto di attribuire a tutti il medesimo sentimento di piacere, quanto di esigere l'assenso di tutti. «Egli esige da loro la concordanza» (29), scrive Kant, in ragione del carattere universale e pubblico della bellezza. Conviene ancora precisare, per temperare il carattere apparentemente autoritario di tale formulazione, che

questa esigenza resta condizionale.

«Il giudizio di gusto esige il consenso di ciascuno; e chi dichiara che qualcosa è bello intende che ciascuno debba dare la sua approvazione all'oggetto considerato e allo stesso modo dichiararlo bello. Così nel giudizio estetico [...] il dovere viene espresso tuttavia condizionatamente» (30).

La ricerca dell'assenso di tutti costituisce anche oggetto di una sollecitazione.

«Si persegue il consenso di ogni altro perché si possiede per questo un fondamento che è comune a tutti» (31).

A tal proposito, la Arendt si felicita con Kant per aver impiegato non senza bellezza la felice espressione «corteggiare il consenso dell'altro».

Ora, proprio tale movimento di «mettersi al posto di ogni altro» spinge la Arendt e la giustifica nello scoprire una filosofia politica implicita nell'estetica kantiana, nella misura in cui - secondo lei - la descrizione del pensiero ampliato data da Kant vale per il pensiero politico, in quanto "pensiero rappresentativo". Si sa che la Arendt ha un'idea elevata dell'opinione. Così, sovente ha riflettuto sul processo di formazione delle "doxai". Quando mi formo un'opinione su una certa questione, considero tale questione da differenti punti di vista, accettando di mettermi al posto di ogni altro e dunque di cercare di pensare ciò che gli assenti sono capaci di pensare. Io li "rappresento" nel senso che, grazie all'immaginazione, rendo presenti al mio spirito i punti di vista di quelli che sono assenti; mi immagino al loro posto nel mondo con la prospettiva loro propria. Contrariamente al pensiero filosofico in cui annodo un dialogo con me stesso, quando mi formo un'opinione apro un dialogo con gli altri, avvio una discussione - «l'essenza della vita politica» - con tutti gli altri, con gli assenti. Così è per esempio del dirigente israeliano che un giorno dichiarò che se fosse al posto dei Palestinesi combatterebbe per uno Stato indipendente, senza necessariamente ricorrere agli stessi metodi. La Arendt ha cura di aggiungere che bisogna guardarsi dal confondere l'esercizio

del pensiero ampliato con un qualunque movimento di empatia verso l'altro. Non si tratta di simpatizzare con l'altro, ancor meno di identificarsi con lui, ma di acquisire la capacità del pensiero rappresentativo, insieme alla facoltà di giudicare. La Arendt circoscrive molto precisamente il luogo di un possibile trasferimento dall'estetica, dal giudizio estetico, alla filosofia politica. Scrive:

«E' questa capacità di avere una 'mentalità ampliata' che rende gli uomini capaci di giudicare; come tale, essa fu scoperta da Kant nella prima parte della sua "Critica del giudizio", anche se egli non riconobbe le implicazioni politiche e morali della sua scoperta» (32).

Alla Arendt - avendo scoperto a sua volta le implicazioni politiche della scoperta kantiana - spetta, dunque, il compito di esplicitare l'implicito e, così facendo, di elaborare un'altra filosofia politica, capace di instaurare nuovi rapporti fra filosofia e politica. Tramite l'equivalenza fra il pensare ampio (giudizio estetico) e il pensiero rappresentativo (pensiero politico), la Arendt si ritiene fondata nella lettura degli elementi di un'altra filosofia politica nella "Critica del giudizio", per completare l'opera di Kant. Il suo sforzo porterà verso alcuni punti essenziali ai suoi occhi:

1. Il legame indissolubile fra opinione e giudizio: dal confronto delle opinioni nasce l'attitudine a giudicare; inversamente, l'esercizio del giudizio salva l'opinione. In effetti, riaprire la questione del valore dell'opinione nella prospettiva del giudizio comporta la riabilitazione dell'opinione, in rottura con Platone e con la tradizione platonica così sprezzante. Di fronte a tale tradizione, la Arendt, in "Sulla rivoluzione" (33), riconosce sia all'opinione, sia al giudizio, lo statuto di facoltà razionale politicamente determinante. Scrive R. Beiner:

«La sua [dell'opinione] dignità distintiva deriva dal giudizio, che le conferisce rispettabilità nei casi in cui è contrapposta alla verità» (34).

2. L'idea di imparzialità. Il gioco fra opinione e giudizio non produce effetti a meno che il ricorso all'immaginazione sia

disinteressato, privo di interessi privati. Grazie al fatto di mettersi in relazione con il pensare ampliato, la forza della Arendt sta nel far apparire un processo di generalizzazione nella formazione dell'opinione, di modo che l'opinione possa sorpassare i punti di vista particolari e raggiungere così un giudizio imparziale. Discorsiva, l'opinione sposa

«ogni specie di vedute antagoniste, fino a quando alla fine si innalza da queste particolarità a una generalità imparziale» (35).

Una delle condizioni di possibilità è un «uso pubblico» del pensare ampliato, capace di ingrandire l'orizzonte del pensiero e contemporaneamente di generalizzarlo, tramite la prova del confronto con il pensiero degli altri, in uno spazio pubblico potenziale. L'opinione a proposito di una data questione dev'essere «costretta a venire alla luce affinché possa mostrarsi da ogni lato, da ogni possibile prospettiva, fino a essere inondata e resa trasparente dalla piena luce della comprensione umana» (36).

Mettersi al posto di ogni altro, tener conto del punto di vista degli altri, adottare tutti i punti di vista concepibili: queste sono le vie che possono condurre a un giudizio imparziale in uno spazio pubblico potenziale. L'«illuminazione» di cui può essere oggetto una data questione, lungi dal risultare un punto di vista di sorvolo superiore -sull'esempio dello Stato hegeliano che, superando i conflitti della società civile, li supera in dimensione verticale - proviene piuttosto da un confronto in qualche modo orizzontale delle opinioni, in uguaglianza su una stessa linea, dove vengono alla luce fenomeni di reciprocità che permettono di «percepire l'oggetto sempre sotto altri lati». Ci si può legittimamente interrogare sul carattere esageratamente ottimista della descrizione della Arendt, anche se ella non ignora affatto il restringimento del pensiero e l'ostinazione cieca dell'opinione che si aggancia all'interesse proprio del soggetto o a quello del gruppo a cui egli appartiene. Più interessante è la forte relazione che la Arendt pone fra la pubblicità e la possibilità di giudicare. Più esiste uno spazio fra gli uomini, più esiste uno spazio pubblico, più le opinioni hanno la possibilità di generalizzarsi, più cresce

l'opportunità di un giudizio imparziale. Se il dominio totalitario si caratterizza per un'eclissi della politica, questo avviene -fra l'altro - perché esso distrugge lo spazio pubblico e contemporaneamente la possibilità di confrontare le opinioni e di giungere a un giudizio imparziale. Evidentemente, ritroviamo qui la questione dello spettatore. Solo lo spettatore, poiché non è impegnato nell'azione, è capace di giungere a un punto di vista generale e di accedere - a differenza dell'attore - a un giudizio imparziale. Bisogna ancora precisare che non si tratta dello spettatore al singolare, ma degli spettatori al plurale. Scrive la Arendt:

«Lo spettatore non è coinvolto nell'azione, è però sempre legato agli altri spettatori» (37).

SECONDO. Riprendiamo l'annotazione già rilevata nei "Quaderni e diari", secondo cui la sostituzione dell'espressione «facoltà di giudizio» al termine «gusto» avrebbe per effetto di rivelare, nell'estetica kantiana, la presenza di una critica dissimulata della ragion politica. Come può la Arendt rendere conto di questo audace gesto interpretativo? Che cosa la giustifica? In che cosa la sostituzione di un termine con un altro farebbe subito apparire una filosofia politica implicita, dissimulata? La Arendt è autorizzata a operare lo spostamento da un termine all'altro, nella misura in cui considera che la facoltà di giudizio è - a dire il vero - una facoltà politica. Se le cose stanno così, la "Critica del giudizio" si dimostrerebbe essere la critica di una facoltà politica, se non della ragion politica. In effetti, nel saggio "The Crisis in Education", la Arendt qualifica il potere di giudicare come «facoltà specificamente politica», nel senso che si tratta di una facoltà che vede

«le cose non soltanto da un punto di vista personale, ma nella prospettiva di tutti quelli che si trovano presenti».

Meglio ancora, e più essenzialmente, secondo la Arendt, il giudizio è una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico,

«nella misura in cui esso lo rende capace di orientarsi nello spazio pubblico, nel mondo comune» (38).

Al giudizio spetterebbe dunque di portare la risposta di Kant a riguardo della dimensione politica della condizione umana. Ma non ci si può accontentare. Se si vuole riprendere la ricchezza della lettura che la Arendt fa di Kant, secondo cui l'estetica includerebbe la politica, dobbiamo enunciare un nuovo interrogativo: che cosa autorizza la Arendt ad attribuire al giudizio il carattere di facoltà politica? Ancora una volta, la risposta si trova nel paragrafo 40 della "Critica del giudizio". Poiché in questo testo si fa riferimento al "sensus communis", poiché il gusto vi è definito come «una specie di "sensus communis"», si può legittimamente sostituire la facoltà di giudizio al gusto e riconoscervi, tramite l'identificazione con il "sensus communis", una facoltà politica. O - domanda ancor più radicale - che cosa autorizza la Arendt a sostenere che l'estetica kantiana include la politica, vale come politica? Se si ritorna ancora una volta alla questione così decisiva e torturante della filosofia politica, non ci si può impedire di notare - se non le contraddizioni -almeno il dubbio della Arendt, dubbio produttivo, perché, non accontentandosi di alcuna assicurazione, rilancia senza posa la questione e la mantiene nella sua stessa apertura. Ricordiamoci che, al principio del ciclo di conferenze, la Arendt aveva trovato un'obiezione capace di resistere a tutti gli argomenti in favore dell'esistenza di una filosofia politica in Kant, secondo cui l'insieme della problematica kantiana fallisce nel considerare l'uomo in quanto essere politico.

«Kant ha ripetutamente esposto quelle che riteneva essere le tre questioni centrali che spingono l'uomo a filosofare e alle quali la sua filosofia cercava di dare una risposta, e nessuna di tali questioni si riferisce all'uomo come "zoon politikon"» (39).

Epperò nel 1964, in un corso sulla filosofia politica di Kant, la lettura della "Critica del giudizio" sembra aver tolto il dubbio, almeno fino a un certo punto. A tal proposito, la Arendt dichiara:

«Questa, forse, non è ancora filosofia politica, ma certo ne rappresenta la "conditio sine qua non". Se si potesse trovare che esiste, tra le qualità e gli scambi reciproci e tra i rapporti degli uomini uniti dal comune possesso di un mondo (la terra), un principio "a priori", allora si proverebbe che l'uomo è un essere politico» (40).

L'obiezione più dirimente sarebbe infine eliminata e la Arendt sarebbe giustificata nel cercare una filosofia politica in colui che non ne ha scritta una. A dire il vero, qui bisogna sbrogliare molti fili.

TERZO. La "Critica del giudizio" ha il valore di un testo potenzialmente politico, in quanto il suo punto di partenza è il mondo e la pluralità degli uomini che abitano il mondo. Ora, per la Arendt, specie di fenomenologa,

«la politica, in senso stretto, non ha tanto a che fare con gli uomini quanto con il mondo che si crea tra loro, e che a loro sopravviverà»(41).

A riprova, se la politica - con la sua confusione fra azione e opera -comporta la rovina del mondo, essa si distrugge ben presto da sé, per lasciar posto a una situazione senza mondo, il deserto, da cui ogni politica sarebbe scomparsa; inversamente, in una data comunità, più vi sono prospettive differenti sul mondo, più questa comunità sarà politica, grande e aperta. Come si vede, dunque, l'estetica kantiana -con la sua insistenza sul pensiero ampliato, sulla capacità di pensare mettendosi al posto di ogni altro - offrirebbe come una matrice, a partire dalla quale si potrebbe benissimo pensare la politica. Possibilità tanto più concepibile in quanto i prodotti dell'arte, nel loro essere cose del mondo, condividono con le "res politicae" la fenomenalità, il potere di manifestarsi su una scena pubblica, che essi creano nella loro stessa fenomenalizzazione. Ernst Vollrath, nel suo studio sul metodo di pensare politico di Hannah Arendt, indica al meglio donde trarre tale analogia fra fenomenalità della politica e fenomenalità dell'arte:

«Il modo di pensare in modo politico della Arendt tratta gli argomenti in campo politico non come 'oggetti' ma come fenomeni o accadimenti. Essi sono come si mostrano, ciò che appare agli occhi e ai sensi [...] Lo spazio in cui accadono i fenomeni politici è creato dai fenomeni stessi» (42).

Meglio: oltre tale analogia fenomenale, il saggio "The Crisis in Education" mostra che l'arte e la politica, nonostante i loro conflitti e le loro tensioni, hanno un rapporto di «mutua dipendenza». Sullo sfondo del carattere effimero delle esperienze politiche, la bellezza può far valere la sua permanenza. Grazie all'arte dello storiografo o del poeta, le "res politicae" possono superare la propria fragilità.

«La grandezza passeggera della parola e dell'atto può durare in questo mondo nella misura in cui le viene accordata la bellezza. Senza la bellezza, cioè senza la gloria radiosa con cui un'immortalità potenziale si rende manifesta nel mondo umano, ogni vita umana sarebbe futile, e nessuna grandezza durevole. L'elemento comune all'arte e alla politica è che entrambe sono fenomeni del mondo pubblico)» (43).

Certo, si può ritenere molto suggestiva l'ipotesi di lettura della Arendt; e, in effetti, attraverso lo studio del giudizio estetico riflettente, la "Critica del giudizio" permette di leggere le grandi linee di un'analisi del giudizio politico. Ma, per quanto fondata sia tale analogia fra la fenomenalità della politica e la fenomenalità dell'arte, questo non potrebbe bastare alla Arendt per condurre a buon fine il progetto di scoprire una filosofia politica nascosta nella terza critica kantiana. Le è necessario scoprire un principio "a priori" che non derivi dall'esperienza, ma che permetta di comprendere l'esperienza, di pensarne e di dirne il senso. Simile principio avrebbe inoltre la capacità - se non di fondare una filosofia politica possibile - almeno di apportarvi una "conditio sine qua non", cioè «la prova che l'uomo è essenzialmente un essere politico». La formulazione è sorprendente, perché sembra rinviare all'idea di una natura umana che avrebbe come carattere specifico di essere essenzialmente politica. Ma non vi è nulla di simile nello spirito della Arendt. All'idea di natura

che riguarda il domestico molto più che il politico, conviene sostituire quella di una situazione, meglio: quella dell'istituzione di una condizione. Solo integrandola con precisazioni critiche la Arendt accetta di considerare la famosa definizione aristotelica dell'uomo come "zoon politikon". In "Che cos'è la politica?", testo non completato, è vero, la Arendt scrive:

«Lo "zoon politikon": quasi che nell'Uomo vi fosse un elemento politico che è parte della sua essenza. Proprio questo è falso; l'Uomo è a-politico. La politica nasce "tra gli" uomini, dunque decisamente "al di fuori" dell'Uomo. Perciò non esiste una sostanza propriamente politica. La politica nasce nell'"infra", e si afferma come relazione» (44).

Il che è una maniera di riaffermare la pluralità, o piuttosto di fare della «politicità» una fenomenalizzazione della condizione di pluralità. Allo stesso modo, in "Vita activa", la Arendt si cura da una parte di insistere sul legame fra l'istituzione, l'esperienza della "polis" e la politica, dall'altra di collegare la definizione dell'uomo come essere politico a quella dell'uomo come essere di linguaggio.

«Essere politici, vivere nella "polis", voleva dire che tutto si decideva con le parole e la persuasione e non con la forza e la violenza [...] La definizione aristotelica dell'uomo come "zoon politikon" era non solo estranea ma anche opposta all'associazione naturale praticata nella vita domestica, e può essere pienamente intesa solo se le si pone accanto la famosa definizione aristotelica dell'uomo come "zoon logon ekhon" ('un essere vivente capace di discorso')» (45).

Dunque, prende in considerazione solo la ricerca di un principio "a priori" che le permetterebbe di rendere conto delle esperienze storico-politiche che hanno come carattere di fenomenalizzare, di mettere in scena la condizione di pluralità. E così, la Arendt pretende di scoprire tale principio nella "Critica del giudizio", sotto la forma del "sensus communis": come se l'analisi del gusto, del "sensus communis aestheticus", le permettesse di pensare ciò che non figura esplicitamente nel

testo di Kant, cioè l'idea di un "sensus communis politicus". In modo molto kantiano, la Arendt si sforza di comprendere Kant meglio di quanto non si sia compreso lui stesso. Quest'ultimo, ancora sotto il potere dei vecchi pregiudizi che identificano la politica con il governo e il dominio, a motivo della falsità di tale rappresentazione non avrebbe compreso che nella "Critica del giudizio" si trattava anche di aprire una strada inedita alla possibile costituzione di un'altra filosofia politica. Nel corso dell'autunno del 1964 tenuto a Chicago sulla filosofia politica di Kant, la Arendt definisce al meglio la natura del suo intervento:

«L'accordo sociale si fonda su un modello di convivenza (consenso nel giudizio, gusto in comune) secondo cui nessuno governa e nessuno obbedisce. Secondo cui la gente si persuade a vicenda [...] La domanda è: sono concetti fondamentali o sono derivati dalla vita-in-comune che sgorga da sé in una fonte diversa?» (46).

Consideriamo la felice formula di Ronald Beiner a proposito del dialogo di pensiero che la Arendt conduce con Kant: ciò che la interessa non è la reale filosofia politica di Kant, ma la

«filosofia politica che Kant avrebbe potuto scrivere e che di sicuro avrebbe sistematicamente sviluppato» (47).

Qual è dunque secondo la Arendt questa filosofia politica latente? Come si adopera per renderla manifesta?

Nel paragrafo 39 della "Critica del giudizio", Kant distingue fra più tipi di piacere e definisce il piacere derivante dal bello come specifico in quanto è universalmente comunicabile, senza la mediazione di un concetto.

«Bello è ciò che piace universalmente senza concetto» (48),

o ancora:

«Proprio per questo colui che giudica con gusto [...] può anche esigere da ogni altro la finalità soggettiva, cioè il suo compiacimento per l'oggetto, e assumere il proprio sentimento

come universalmente comunicabile e ciò senza la mediazione dei concetti» (49).

Tale comunicabilità universale, lungi dall'operarsi immediatamente, si fa tramite l'intermediazione di un «procedimento della facoltà di giudizio», con l'intermediazione del gusto, «una specie di "sensus communis"», un senso strano che Kant ha scoperto o piuttosto riscoperto nell'analisi del giudizio riflettente estetico. Il "sensus communis" che Kant riabilita opponendosi all'identificazione del comune con il volgare designa «l'idea di un senso comune a tutti». Aggiungiamo a questo che il giudizio di gusto non è egoista, ma vale «per una pluralità di individui», e dunque la sua comunicabilità universale può soltanto rimandare a un principio "a priori".

«... se lo si ritiene come tale degno nel contempo di poter esigere che ciascuno debba aderirvi, allora bisogna che ci sia a suo fondamento un qualche principio a priori...» (50).

Il "sensus communis" sarebbe il principio "a priori" che permette di rendere conto della comunicabilità universale, nella misura in cui la rende possibile. Secondo la Arendt, tale "sensus communis" - che rende possibile la comunicabilità universale del giudizio di gusto o giudizio estetico - potrebbe ugualmente valere nel campo politico, come se tale senso comune a tutti fosse in qualche modo la fonte a partire dalla quale poter instaurare un vivere-insieme politico. Così, per discernere la filosofia politica latente in Kant, basterebbe riprendere le analisi di Kant relative al giudizio di gusto e trasportarle, cioè trasporle, nel campo politico, come ha cercato di fare la Arendt nelle ultime conferenze del suo corso.

Quale statuto conviene dunque riconoscere al "sensus communis"? Come procede la Arendt, nelle conferenze che vi dedica (dalla undicesima alla tredicesima), a disegnare le linee di forza di un'altra filosofia politica, altra in quanto essa sarebbe in rottura con i presupposti e i punti morti del pensiero ereditato? Quando Kant inizia a scrivere la terza "Critica", che aveva in origine il titolo di "Critica del gusto", egli scopre dietro al gusto «una facoltà umana del tutto nuova,

il giudizio» (51). E per strappare il senso comune alla confusione con il volgare, «ciò che si incontra ovunque e il cui possesso non è assolutamente un merito, né un privilegio», egli sceglie il termine latino "sensus communis", come per segnalare uno scarto irriducibile. Nella penultima conferenza, la Arendt dichiara:

«Il termine è mutato. L'espressione 'senso comune' designava un senso come gli altri - lo stesso per ciascuno nella sua autentica "privacy". Usando il termine latino, Kant mostra di intendere qui qualcosa di diverso: un senso extra - una sorta di attributo intellettuale extra (in tedesco, "Menschenverstand") - che ci inserisce in una comunità. Il 'comune intelletto umano' è... il minimo che ci si possa sempre aspettare da chi aspiri al nome di uomo'. E' l'attributo in base al quale gli uomini si distinguono dagli animali e dagli dei. E l'autentica umanità dell'uomo che si manifesta in questo senso» (52).

Ora, la facoltà di giudizio che fa necessariamente riferimento al "sensus communis" può esercitarsi nei due campi, l'estetica e la politica.

Kant non ha smesso di interrogarsi su ciò che costituisce legame fra gli uomini, sul legame umano, quel che oggi si chiama comunicazione. In un testo del 1766, "I sogni di un visionario", Kant notava che fra «le forze che muovono il cuore umano», alcune fra le più potenti sembrano avere «la propria sede fuori di lui». A proposito di tale esteriorità che fa crollare ogni idea di una coscienza ripiegata su se stessa, autosufficiente, sovrana, Kant scrive:

«Dunque, il punto di convergenza delle linee direttrici dei nostri impulsi non è soltanto in noi: fuori di noi, nella volontà di altri, ci sono forze che ci muovono, anch'esse».

Ne deriva il conflitto fra il particolarismo che rapporta tutto a sé e «il senso dell'interesse generale, che spinge o attira l'anima fuori di sé verso gli altri». Ne è riprova l'interesse che portiamo per i giudizi degli altri, «una segreta tendenza» a paragonare i nostri giudizi con quelli di altri, in vista dell'accordo, come se - in tale movimento -venisse alla luce

«il sentimento di una dipendenza dei nostri giudizi nei confronti dell'intendimento umano universale, che diventa un mezzo per conferire al tutto degli esseri pensanti una specie di unità di ragione».

Citando l'attrazione newtoniana, pur insistendo sulla specificità dell'unità morale propria del mondo immateriale, Kant scorgeva in «questo sentimento di dipendenza della volontà particolare nei confronti della volontà generale» l'esistenza di un vero e proprio senso; egli proponeva di chiamare senso morale «questa necessità, sentita interiormente, di conformare la nostra volontà alla volontà universale» (53). Malgrado lo spostamento dalla sfera morale alla sfera estetica, è certo legittimo vedere nel senso morale - visto il posto importante occupato già qui dalla questione del giudizio - una prefigurazione del "sensus communis", poiché l'uno e l'altro, segnando la dipendenza in rapporto agli altri, costituiscono un legame fra gli uomini. Vi si trova già quello che Anne-Marie Roviello, citando "I sogni di un visionario", definisce come il paradosso di Kant, cioè:

«L'idea del senso comune o il senso comune come idea, richiama precisamente a qualcosa che non è dell'ordine dell'esperienza, pur abitandola come il trascendentale, in cui soltanto l'esperienza e il pensiero che la costituisce possono trovare il loro luogo fondativo [...] Ci sono contemporaneamente irriducibilità, rottura di continuità fra empirico e trascendentale, e rapporto di fondazione fra l'uno e l'altro; il trascendentale è presente in seno all'empirico come rappresentazione di un altrove, senza il cui riferimento l'empirico non reggerebbe, l'esperienza perderebbe il suo principio di orientamento» (54).

Come tratta la Arendt questo paradosso, nella sua presentazione del "sensus communis"? Come gli fa posto? A prima vista sembrerebbe che la Arendt non gli dia pienamente spazio, tanto ha la tendenza a dare una presentazione empirica del "sensus communis" in quanto fatto dell'esperienza. Nel gusto, il più privato e il più soggettivo dei sensi, Kant avrebbe

saputo discernere il non-soggettivo, come anteriormente seppe percepire fuori di noi, nella volontà dell'altro, alcune forze che ci muovono. In modo molto significativo, la Arendt comincia citando il paragrafo 41 della "Critica del giudizio", "Dell'interesse empirico per il bello", e il famoso passaggio secondo cui «il bello interessa empiricamente solo nella società» (55). Il gusto sarebbe il mezzo per compiere l'inclinazione naturale di ognuno a vivere in società. Tanto l'uomo che vive isolato su un'isola deserta non cerca di abbellire né la sua capanna, né se stesso, quanto colui che vive in società ha a cuore «di essere non semplicemente uomo, ma anche a suo modo un uomo raffinato» (56). Da questo conflitto interno al gusto fra soggettivo e non-soggettivo, tale che «nel gusto l'egoismo è superato», risulta che l'elemento non soggettivo del gusto è l'intersoggettività. «In altre parole: l'elemento non soggettivo dei sensi non oggettivi consiste nell'intersoggettività» (57). Per il fatto che sono umano, per il fatto che appartengo alla comunità umana, formulo giudizi di gusto che inoltre hanno la particolarità di pretendere di ottenere l'assenso di tutti. Così la comunità, considerata come un fenomeno appartenente all'ordine dell'esperienza - essendo umano, non posso vivere senza la compagnia degli altri - permetterebbe di rendere conto dell'orientamento dei giudizi di gusto verso gli altri. Nel corso dedicato alla filosofia politica di Kant, la progressione della Arendt consisterebbe nello spostarsi dal "sensus communis" in quanto facoltà di giudizio verso il "sensus communis" in quanto senso della comunità. Quando la Arendt segnala la novità radicale della "Critica del giudizio" in rapporto ai "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" - quel che era dato per la fine diventa l'origine - tende ancora a presentare la socievolezza come un fenomeno empirico che definisce gli uomini in quanto appartengono a questo mondo. Ciò non stupisce, dato che ne "La vita della mente" - quando, citando san Tommaso d'Aquino, qualifica il "sensus communis" come «misterioso sesto senso», necessario alla coesione degli altri cinque -ella lo situa come avente per oggetto il sensibile in generale, senza tuttavia racchiudercelo. Poiché la Arendt si sforza di fondarsi sul rapporto fra questo sesto senso e gli altri nel mettere in luce contemporaneamente la parte del soggettivo - quella delle

sensazioni comunicabili - e la parte del non soggettivo - il mondo che abbiamo in comune.

«Questo medesimo senso, un 'sesto senso' misterioso perché non può essere ubicato come un organo corporeo, intona le sensazioni dei miei cinque sensi strettamente privati - così privati che le sensazioni nella loro pura qualità sensoriale e nella loro intensità sono comunicabili - a un mondo comune condiviso con gli altri ("a common world shared by others")» (58).

Confrontando "La vita della mente" e le conferenze sulla filosofia politica di Kant, sembrerebbe che coesistano nel pensiero della Arendt due accezioni di "sensus communis": una venuta piuttosto da san Tommaso d'Aquino, che farebbe del "sensus communis" un senso del reale; l'altra ripresa da Kant, che vedrebbe nel "sensus communis" il principio "a priori", la condizione di possibilità della comunicabilità universale dei giudizi estetici che riguardano il bello. Forse la Arendt - nell'opera incompiuta sul giudizio - si sarebbe data come meta, se non di unificare le due accezioni, almeno di articularle. Ad ogni modo, nelle lezioni sulla filosofia politica di Kant, anche se il paradosso non è affermato con evidenza, esso viene reintrodotta in modo più o meno discreto in una serie di enunciati che, ogni volta, si sforzano di mostrare che il "sensus communis" non sarebbe nell'ordine dell'esperienza, ma nell'ordine del trascendentale, che fonderebbe l'esperienza e avrebbe come effetto di renderla possibile, tanto nel campo estetico quanto nel campo politico: in sintesi, nel campo del mondo. Come si è visto, nella sua interpretazione la Arendt riconosce di essere alla ricerca di un principio "a priori" da cui si possa dedurre l'essere politico degli uomini. Ecco perché - malgrado la sua tendenza a spostare il "sensus communis" verso l'empirico, a far congiungere socievolezza e comunità - la Arendt ha cura di citare il passaggio del paragrafo 40 della "Critica del giudizio" da cui viene fuori che il significato nuovo di questo «senso extra» è di essere «l'idea di un senso che abbiamo in comune», o ancora quest'altro passaggio dello stesso paragrafo, in cui si insiste sul carattere "a priori" del gusto:

«E' la facoltà di valutare a priori la comunicabilità dei sentimenti che sono collegati con una rappresentazione data (senza mediazione di un concetto)» (59).

Dunque, a questa idea di un senso comune a tutti, il giudizio farebbe appello in tutti e in ciascuno. Conviene parimenti notare che la Arendt considera l'ipotesi del «contratto originario» formulata nel paragrafo 41:

«Ognuno attende ed esige da ciascuno che si tenga conto di questa comunicazione universale per così dire come in base a un contratto originario dettato dall'umanità stessa» (60).

Evidentemente, per la Arendt, il contratto originario è considerato da Kant come un'idea pura che, in quanto idea, avrebbe un valore regolatore sia per le riflessioni, sia per le azioni degli uomini. Inoltre, l'idea del contratto originario si duplicherebbe in qualche modo in un'altra idea pura, quella di umanità.

«E' in virtù di quest'idea di umanità, presente in ogni singolo, che gli uomini sono umani, e li si può dire civili o umani nella misura in cui tale idea diviene il principio non solo dei loro giudizi ma anche delle loro azioni» (61).

Dal contratto originario applicato all'idea di umanità, la Arendt trae un nuovo imperativo categorico che non proviene più dalla ragion pratica, ma dalla facoltà del giudizio e dall'esigenza che essa comporta.

«Agisci sempre secondo la massima per la quale questo patto originario possa essere tradotto in una legge universale» (62).

Ogni giudizio, ma anche ogni azione, dovrebbe rispondere a questa esigenza originaria di comunicazione universale, dandosi come obiettivo di far passare nell'effettività, sotto forma di legge (dunque, di fenomenalizzare) tale idea di umanità, rinviando a un contratto originario. La

comunicazione non è un dato dell'esperienza. Ogni giudizio di gusto è attraversato, lavorato da questo contratto originario e dall'esigenza di comunicabilità universale che esso comporta. Come scrive la Roviello, preoccupata di non attenuare il paradosso di Kant:

«Ogni giudizio comporta un'esigenza che è come la riattivazione di un'esigenza originaria, di un contratto originario nel quale l'uomo si sarebbe deciso a favore della propria umanità istituendo la comunicabilità universale» (63).

Non è indifferente che Kant abbia scelto il termine «contratto» per designare tale istituzione primaria della comunità umana, e nello stesso tempo per distinguere l'origine trascendentale di una socievolezza naturale o di tutto ciò che potrebbe costituire il prodotto di un'inclinazione propria della specie umana. L'esistenza del "sensus communis" può essere ammessa «senza basarsi su osservazioni psicologiche», sapendo riconoscervi «la condizione necessaria della comunicabilità universale della nostra conoscenza» (64). In effetti, l'idea di contratto originario rimanda all'idea di un'istituzione fondatrice, autofondatrice, come se l'umanità -prendendo come principio la comunicabilità universale - si istituisse come umanità. Questo presupposto mostra abbastanza bene che il contratto originario appartiene all'ordine del «come se». Il contratto non ha mai avuto luogo; in qualche modo fuori della storia, esso è ciò che fonda la possibilità dello storico-politico. Avviene come se il dispiegarsi della comunicabilità universale nello storico-politico, o il dispiegarsi dello storico-politico sotto il segno della comunicabilità universale, rispondesse - dovesse rispondere - all'esigenza che il supposto contratto decreta. Così, tramite la pretesa all'assenso di tutti, in seno al giudizio di gusto si opera un passaggio dal soggettivo al non-soggettivo di modo che si possa pensare tale «norma ideale» come un «soggettivamente universale». Né un'origine naturale, né un'origine empirica possono rendere conto del contratto originale come lo concepisce Kant.

«Esso deriva da una decisione trascendentale che non può essere presa da un soggetto empirico, poiché simile decisione

costituisce al contrario il soggetto nella sua soggettività» (65).

Che cosa diventa questo contratto originario menzionato a più riprese nelle lezioni sulla filosofia politica di Kant, quando la Arendt -seguendo la sua primitiva ispirazione - traspone la problematica kantiana dall'estetica alla politica? Per esempio, quando giustifica ancora una volta «il fatto che in Kant la filosofia propriamente politica sorga dalla discussione intorno al fenomeno della bellezza» (66) e dichiara nei "Quaderni e diari": «In politica, il giudizio sta all'azione proprio come il gusto sta al genio»? (67) Resta fedele al paradosso di Kant o tende a dimenticare la dimensione trascendentale e a ripiegarla sull'empirico? La risposta è ben lontana dall'essere netta, perché si può osservare nella Arendt come un'oscillazione fra le due letture. Citando la "Critica del giudizio", secondo cui il «piacere» nasce dalla comunicabilità in quanto tale, la Arendt conclude: «Empiricamente: la socievolezza» (68). Inversamente, quando - al termine delle lezioni sulla filosofia politica di Kant - la Arendt definisce il senso comune ("sensus communis") come senso della comunità, non designa in tal modo una comunità reale, ma una comunità all'orizzonte di ogni giudizio di gusto, a ragione della sua pretesa di ottenere l'assenso di tutti. L'esercizio del pensiero ampliato reso possibile grazie al lavoro dell'immaginazione e della riflessione, il «mettersi al posto di ogni altro», apre alla presenza degli altri e, oltre, a una comunità ideale, cioè utopica, che in quanto tale non può realizzarsi, a meno di annullarsi. Come il giudizio estetico manifesta un tropismo verso una comunicazione universale, così il giudizio politico accenna a una comunità mondiale, a un'esistenza cosmopolitica a cui la Arendt intende conservare la qualità di idea regolatrice. Dichiara: «Nel giudicare e nell'agire politicamente ci si deve orientare all'idea, non all'effettualità dell'essere cittadino e con ciò anche spettatore del mondo» (69).

Accostando la facoltà di giudizio kantiana e la "phronesis" aristotelica, Marc Richir richiama che le leggi della città

«debbono attingere il loro senso nell'orizzonte simbolico della comunità utopica, che rimane un orizzonte escatologico

nella misura in cui appartiene alla natura stessa della comunità utopica il non realizzarsi mai durevolmente» (70).

In tal senso, la comunità politica - lungi dal risultare dalla socievolezza o dal gioco dei bisogni e dei desideri - sarebbe la manifestazione di un principio "a priori", di un contratto originario, orientata dall'idea di una comunità utopica. A diverse riprese la Arendt ci invita a pensare la politica a partire dall'esperienza, più precisamente dall'esperienza della libertà, ma - lettrice dell'estetica di Kant - ci invita anche a scegliere i nostri punti di riferimento, collegandoci all'idea di una comunità originaria che fonda l'esperienza. Nell'esperienza c'è più che l'esperienza, cioè ciò che la rende possibile, la postulazione di un'origine comune, di un essere comune.

«Perché vi sia comunicazione, bisogna prendere sul serio l'idea di un contratto originario; perché vi sia comunicazione di fatto, bisogna postulare un'istituzione trascendentale della comunicazione» (71).

Si potrebbe considerare che il "sensus communis politicus" o senso politico sarebbe una trasposizione sul livello trascendentale di ciò che Kant, ne "I sogni di un visionario", descrive con il nome di senso morale, cioè «una forza veramente attiva che fa sì che le nature spirituali influiscano le une sulle altre, di modo che il senso morale sarebbe il sentimento di dipendenza della volontà particolare rispetto alla volontà generale» (72).

Certo, rimangono alcune difficoltà nella lettura arendtiana dell'estetica di Kant. Anche se la Arendt non separa l'azione dal giudizio, anche se intravede un legame fra spettatore e attore, come è possibile conciliare il carattere agonistico dell'azione (che può sfiorare il conflitto) e l'orientamento «consensuale» del "sensus communis" verso giudizi condivisi? Inoltre, se si acconsente con la Arendt nella sua ipotesi di lettura di Kant, non bisogna tuttavia constatare che - per non aver sviluppato, per non aver esplicitato tale dimensione politica latente - Kant è rimasto indietro rispetto al compito di pensare la politica? Ma non è questo il punto. Infatti, se ci limitiamo all'esame dei gesti intellettuali critici di Kant, non si può forse riconoscerli

di aver abbozzato le linee di forza di un'altra filosofia politica in rottura con il pensiero tradizionale? Senza alcun dubbio, Kant costituisce un elemento essenziale nel dispositivo della Arendt contro la filosofia politica, che porta alla ricerca di una filosofia politica liberata dai pesi della tradizione. Se Kant, propriamente parlando, non ha prodotto una filosofia politica nuova, nondimeno ha ben distinto quali possano e debbano essere le condizioni "sine quibus non" di una «vera e propria filosofia politica», o piuttosto di una filosofia politica critica.

Secondo la Arendt, tre sono gli elementi da ritenere e da mettere in credito a Kant.

1. "La scelta dell'uguaglianza". Come abbiamo visto, il rifiuto da parte di Kant della premessa di disuguaglianza propria della filosofia politica classica - la divisione fra saggi e stolti - ha come effetto di comportare un cambiamento di oggetto della filosofia politica. Alla questione del rapporto del filosofo o del gruppo di filosofi con la città, si è sostituita la questione della politica, della città stessa. In un certo senso, questo capovolgimento e questa sostituzione sono all'origine della «lacuna» di Kant, che si dimostra essere la condizione di possibilità di un altro pensiero della politica. Ora, senza alcun dubbio, la via politica tracciata dalla Arendt attraverso l'estetica di Kant può solo confermare e rinforzare il primo capovolgimento. La "Critica del giudizio" al paragrafo 40 non si impegna forse a riabilitare il comune dissociandolo dal volgare, e ad intendere ormai nell'espressione "sensus communis" «l'idea di un senso comune a tutti», di un potere di giudizio comune a tutti? Da questo carattere comune deriva la possibilità del pensiero ampliato, cioè del potere di tener conto del modo di rappresentazione di ogni altro. In tal senso, l'estetica di Kant - sotto il nome di comunicazione universale - contiene ciò che rende concepibile e possibile l'affermazione della premessa egualitaria, capace di far nascere un'altra filosofia politica, per il fatto che essa fa cadere l'opposizione platonica fra il "sophos" e i "polloi". Ispirazione egualitaria che non si è mai smentita in Kant. La si ritrova nel testo "Di un tono di distinzione assunto di recente in filosofia", in cui Kant denuncia subito l'appropriazione e la strumentalizzazione non egualitaria del titolo di filosofia.

«Il nome di filosofia, una volta dismesso il suo primo significato di sapienza scientifica del mondo, venne assai presto ricercato come titolo ornamentale dell'intelletto di pensatori al di sopra del comune, per i quali rappresentava una sorta di svelamento di un mistero» (73).

E il possesso di tale mistero si denoterebbe per l'impossibilità di enunciarlo, e di comunicarlo universalmente mediante il linguaggio. Come il lavoro dell'intelletto, la facoltà conoscitiva mediante concetti è difficoltosa, lenta, ma aperta a tutti; così la filosofia dell'intuizione intellettuale progredisce tutta in una volta, «genialmente», in modo riservato soltanto agli "happy few", al di sopra del comune. Così, Kant distingue fra filosofare e «fare i filosofi», che consiste nell'esercitare con un tono di distinzione il dispotismo «sulla ragione del popolo» in nome del possesso di un mistero, di una credenza a cui si dà il nome di filosofia. In tale lotta contro la «genialità» della filosofia dell'intuizione intellettuale, Kant non manca di discernere la dimensione politica.

«Così i livellatori della costituzione politica non sono semplicemente quelli che, seguendo Rousseau, vogliono che tutti i cittadini siano eguali tra loro perché ognuno è "tutto", ma anche coloro che vogliono che tutti siano eguali tra loro perché tutti, tranne uno, sarebbero "niente"; e quindi sono monarchici per invidia» (74).

Quando la Arendt, in questo buona discepola di Kant, denuncia la tradizione della filosofia politica, anche se si guarda bene dal confondere Platone con quelli che giocano a fare i filosofi, non mira forse in primo luogo alla persistenza dell'atteggiamento, che consiste - in nome del "bios theoretikos", o dell'autenticità - nel disprezzare l'opinione o la chiacchiera, nel deprezzare tanto la quotidianità quanto la "praxis", e nell'affidare conseguentemente il compito della politica unicamente ai filosofi? Nelle lezioni del semestre invernale 1931-32, Heidegger, grande spregiatore del «Si», della chiacchiera e della curiosità, dichiarava:

«Con riguardo allo Stato e alla questione della sua possibilità interna, quello che secondo Platone vale come principio supremo è questo: gli autentici guardiani dell'essere-insieme degli uomini nell'unità della "polis" devono essere uomini che filosofeggiano. Non che un professore di filosofia debba diventare cancelliere del Reich, ma i filosofi debbono diventare "phylakes", guardie. Il dominio ("Herrschaft") dello Stato e l'ordinamento di tale dominio debbono essere retti da uomini che filosofeggiano, i quali - a partire dal sapere più profondo e più vasto, sapere che interroga liberamente - fissano la misura e la regola, e aprono le vie alla decisione. In quanto filosofeggiano, essi debbono necessariamente essere in condizione di sapere, con chiarezza e rigore, che cos'è l'uomo e che cosa ne è del suo essere e del suo poter-essere» (75).

2. "L'insistenza sulla pluralità umana". In che cosa Kant, pensatore della pluralità umana, rompe con la tradizione e permette di intravedere - meglio: di concepire - un'altra filosofia politica? Si impone una domanda preliminare. Che cosa autorizza a riconoscere in Kant un pensatore della pluralità e dunque della politica, quando le quattro questioni che - secondo lui - definiscono la sua filosofia partono dal sé e non sembrano comprendere una problematica della pluralità? Ciononostante, la Arendt non esita a dichiarare:

«Kant, consapevole più di ogni altro filosofo della dimensione plurale dell'uomo» (76).

Conviene ancora esplicitare le ragioni della Arendt.

Anche se la domanda «che cos'è l'uomo?» la fa al singolare, Kant merita nondimeno di essere considerato un pensatore della pluralità, nella misura in cui è un pensatore del mondo. Il mondo nasce dallo spazio fra gli uomini, dallo spazio intermedio fra gli uomini che abitano la terra al plurale. Spazio che fa legame e separa allo stesso tempo, meglio: spazio che collega perché prima separa. Ne segue che un pensatore del mondo, nel senso dello spazio fra gli uomini al plurale, dell'"inter homines esse", è necessariamente un pensatore della pluralità degli uomini e dunque della politica. In effetti, a dire il vero, non è tanto l'uomo a essere per essenza un animale

politico, "zoon politikon", quanto lo spazio che collega e separa gli uomini a renderli degni della qualifica di esseri politici. Ora, la Arendt non smette di insistere sull'interesse di Kant per il mondo; in ragione di tale interesse, ella riconosce in lui un autentico pensatore della politica, poiché la politica ha più a che vedere con il mondo che con l'uomo. Che la filosofia politica di Kant provenga da una riflessione sul fenomeno della bellezza lascia capire che per lui l'esperienza del mondo è superiore, e di gran lunga, all'esperienza della vita.

«Egli amava anche il mondo molto più della vita, la quale gli era piuttosto d'impiccio» (77).

Incontestabilmente, la scoperta della facoltà di giudizio a partire dal gusto testimonia abbastanza bene il senso del mondo di cui Kant era dotato. In certo modo, la soddisfazione disinteressata propria del bello non è senza rapporto con l'interesse per il mondo, totalmente differente dall'interesse per la vita, che è tutto meno che disinteressato. L'orientamento congiunto di Kant verso il mondo e verso la pluralità degli uomini, la condizione ontologica di pluralità -al di là dell'interpretazione della "Critica del giudizio" proposta dalla Arendt - fa di Kant un pensatore della politica, nella misura in cui l'ambito della pluralità è l'ambito politico per eccellenza. Ricordiamo al proposito il passaggio essenziale in cui la Arendt si interroga sulla fondazione di una scienza politica nel senso più ampio del termine.

«Per fondare una scienza politica, bisogna innanzitutto riconsiderare tutte le dichiarazioni filosofiche sull'uomo supponendo che siano gli "uomini", e non l'uomo, ad abitare la terra. La fondazione di una scienza politica richiede una filosofia per la quale gli uomini esistono "solo" al plurale. Il suo campo è la pluralità umana. La sua fonte religiosa è il secondo mito della creazione - non Adamo e la costola, bensì: maschio e femmina "li" creò» (78).

Per accedere meglio al «senso» della storia, Kant - lo si è già osservato - opera uno spostamento dagli attori agli spettatori. Come nota J.-E. Lyotard in "L'entusiasmo", la scena della storia

non consiste soltanto

«nei grandi fatti o misfatti degli agenti o degli attori che vi sono illustrati, ma anche nel sentimento degli spettatori oscuri e lontani (la sala della storia) che li guardano, li ascoltano e che distinguono nel rumore e nel furore delle "res gestae" ciò che è giusto e ciò che non lo è» (79).

Ora, lo spostamento dagli attori agli spettatori, oltre a manifestare un interesse per le "res politicae" (secondo la Arendt «lo spettatore, non l'attore detiene la chiave del significato delle faccende umane»), rinforza l'insistenza sulla condizione di pluralità; meglio ancora, da questa accresciuta insistenza proviene in Kant la possibilità di una filosofia politica. Scrive la Arendt: «Gli spettatori kantiani esistono nella dimensione della pluralità, e per questo Kant poté pervenire a una filosofia politica» (80).

Ugualmente, nelle lezioni sulla filosofia politica di Kant, la Arendt riafferma il carattere essenziale dello spettatore. A dire il vero, contrariamente a quello che faceva Pitagora, non si può parlare di spettatore al singolare.

«Gli spettatori esistono soltanto al plurale. Lo spettatore non è coinvolto nell'azione, è però sempre legato agli altri spettatori. Con il produttore non condivide la facoltà del genio, l'originalità, con l'attore non condivide la facoltà dell'innovazione: quello che però tutti hanno in comune è la facoltà del giudizio» (81).

Da questa esistenza al plurale degli spettatori derivano importanti conseguenze.

Il ritirarsi dello spettatore che rende possibile il giudizio è una forma specifica di ritiro che bisogna evitare di identificare con quello praticato dal filosofo. Liberarsi da ogni partecipazione attiva alla scena della storia, per raggiungere una posizione che permetta di considerare il tutto, non equivale affatto a lasciare il mondo dei fenomeni. Inoltre, gli spettatori fanno parte di un pubblico, o più precisamente costituiscono un pubblico, distinguendosi nettamente in questo dal filosofo

«che dà inizio al suo "bios theoretikos" proprio abbandonando la compagnia dei suoi simili e le loro incerte opinioni, quelle "doxai" che solo possono esprimere un mi-pare» (82).

Al contrario, l'atto del giudizio non è indipendente dalle prospettive degli altri uomini. Così gli spettatori non sono solitari, né cercano la solitudine.

«Né sono autosufficienti, alla stregua del 'dio supremo' che il filosofo cerca di emulare con il pensiero, solitario» (83).

Gli spettatori della scena storico-politica, così determinanti agli occhi di Kant, sono dunque una manifestazione fra le più evidenti della pluralità umana, dell'"inter homines esse". Figli del mondo, gli spettatori - nella loro osservazione dello spettacolo che gli attori rappresentano per loro - restano del mondo e nel mondo. E' una nuova differenza in rapporto al filosofo, di cui non si sa dov'è quando pensa. Scrive la Arendt:

«Nell'atto di pensare io non sono dove sono in realtà: non mi circondano oggetti sensibili, ma immagini invisibili a chiunque altro. E' come se mi fossi ritirato in una sorta di terra di nessuno, la terra dell'invisibile, di cui non saprei nulla se non mi fosse data questa facoltà di ricordare e di immaginare» (84).

Mentre il ritrarsi dello spettatore rende possibile la messa in opera del pensiero ampliato, del «mettersi al posto di ogni altro» che corrisponde alla facoltà di giudizio, quello del filosofo inaugura (al contrario) ciò che la Arendt definisce la guerra intestina fra il pensiero e il senso comune.

«Tutta la storia della filosofia [...] è lacerata da una "guerra intestina" tra il senso comune dell'uomo, questo sesto senso che accorda gli altri cinque a un mondo comune, da una parte, e la facoltà di pensiero e il bisogno di ragione umani, che spingono l'uomo ad allontanarsene per importanti periodi di tempo, dall'altra» (85).

Ne deriva l'estrema importanza della scoperta di Kant rispetto alla possibilità di un'altra filosofia politica. Come abbiamo visto, grazie all'analisi del gusto, egli è giunto a scoprire nel giudizio una facoltà umana totalmente nuova. Scoperta duplice, perché si è subito accompagnata a un'altra apertura, quella della distinzione fra la facoltà di pensare e la facoltà di giudizio. Agli occhi della Arendt, scoperta del giudizio e «fondazione» di un'altra filosofia politica sono un'unica e medesima conquista.

«Tale distinzione tra pensare e giudicare venne in primo piano con la filosofia politica di Kant: ciò non è sorprendente dal momento che egli fu il primo e anche l'ultimo, dei grandi filosofi a trattare il giudizio come una delle attività spirituali fondamentali)» (86).

Questo non dovrebbe sorprendere. Infatti la differenza fra il ritrarsi dello spettatore (orientato nondimeno verso il mondo) e il ritrarsi del filosofo, fuori del mondo, richiede necessariamente un'altra accoglienza della politica. Tanto il filosofo ha la tendenza a distogliersi dalla politica, a ridurla a una costrizione derivante dalla vita in un corpo e dall'esistenza sulla terra, in breve a respingerla, quanto lo spettatore che ha riconosciuto nella politica la condizione ontologica di pluralità ne fa il proprio oggetto di predilezione. Scrive la Arendt:

«Tanto l'ostilità del filosofo nei confronti della politica, 'i meschini affari degli uomini', quanto la sua ostilità verso il corpo hanno poco a che fare con credenze e convinzioni individuali, ma sono connaturate all'esperienza filosofica stessa. Mentre si pensa, non si ha nozione della propria corporeità» (87).

La facoltà di giudizio, la facoltà politica per eccellenza, ha come primo compito il rendere possibile una filosofia politica inedita, in quanto quest'ultima avrebbe come segno distintivo di sottrarre la politica a ciò che la deprezza, la scarta, la riduce o la occulta: in breve, di restituirle i suoi diritti.

Si può dare a Kant il merito di aver saputo trarre dalla

coscienza acuta della pluralità umana due innovazioni tali da trasformare il pensiero della politica. Da una parte, secondo la Arendt, Kant nella "Critica del giudizio", con la sua analisi del giudizio estetico, avrebbe effettuato una vera rivoluzione nella filosofia politica. Se si considera che c'è un'istituzione socratica della filosofia politica, da distinguere rispetto all'istituzione platonica - il che costituisce la tesi invariabile della Arendt -, Kant sarebbe in qualche modo il Socrate dell'epoca moderna. In questo senso, si sarebbe veramente autorizzati a parlare di un'istituzione kantiana della filosofia politica. La sua prima innovazione sarebbe dunque la seconda massima del senso comune enunciata nel paragrafo 40: "pensare mettendosi al posto di ogni altro", il che corrisponde esattamente alla nuova facoltà scoperta da Kant, la facoltà di giudizio, e a ciò che Kant definisce come pensiero ampio. Facendo ciò, Kant avrebbe riconosciuto che la validità universale del giudizio non è "a priori", non si deduce da sé, ma dipende dal senso comune, cioè dalla presenza degli altri. Con questo gesto, la condizione di pluralità - lungi dall'essere semplicemente un elemento empirico, come la socievolezza - riceverebbe le sue patenti di nobiltà filosofica accedendo al rango di principio costitutivo dell'umano, in quanto essere politico. Scrive la Arendt, nei "Quaderni e diari :

«Kant ne aveva più che un presentimento, quando inserì fra le 'massime del buon senso', dunque del senso comune, accanto al 'pensare da sé' e al 'pensare... in accordo con se stessi': il 'pensare mettendosi al posto d'ogni altro'. Così, egli aggiunge al principio di non contraddizione, dell'accordo con se stessi, l'accordo con gli altri -e questo è, nella filosofia politica, il passo più grande che sia stato compiuto dopo Socrate. Infatti, la 'ragione legislatrice' procede soltanto dal Sé non contraddittorio, eludendo così gli altri. E' questo l'errore» (88).

D'altra parte, Kant ha saputo concepire una condizione essenziale di possibilità del giudizio, cioè lo spazio pubblico. Anche a questo titolo, l'autore della "Critica del giudizio" fa eccezione, perché è l'unico ad avere stimato che l'esercizio della libertà di pensiero non sarebbe possibile se non nello spazio pubblico. In un senso, la presenza degli altri e

l'universale verso cui essa fa segno sarebbero l'equivalente dell'"a priori" per la ragione. Gli spettatori al plurale fanno, costituiscono un pubblico. In seno a tale pubblico si può dispiegare il modo di pensare ampliato, grazie all'immaginazione. In effetti, quest'ultima rende possibile il «mettersi al posto di ogni altro», e nello stesso tempo costituisce legame fra gli uomini. Parimenti, in seno a tale pubblico si compie la metamorfosi dell'opinione: non la sua ascesa alla verità, ma la sua trasformazione in giudizio condiviso e dunque valido. Secondo la Arendt,

«nell'opinione pubblica, l'opinione perde precisamente il suo carattere d'opinione» (89).

Trasportarsi nel punto di vista di ogni altro permette di «elevarsi al di sopra delle condizioni soggettive e particolari del giudizio» a cui in tanti hanno tentato di aggrapparsi; e permette anche di avviare il lavoro della riflessione paragonando il mio giudizio a quello degli altri, cioè a un punto di vista universale. In seno a tale spazio pubblico avviene, per il giudizio di gusto, l'incontro del soggettivo e del nonsoggettivo sotto la forma di pretesa del giudizio di gusto a raccogliere l'adesione di tutti. L'esistenza stessa di tale pretesa apre ad un punto di vista universale. Nella terza "Critica", Kant scrive:

«Si persegue il consenso di ogni altro perché si possiede per questo un fondamento che è comune a tutti» (90),

cioè la comunicabilità universale dei giudizi di gusto. Noi fondiamo il nostro giudizio riflettente non su concetti, ma sul nostro sentimento; non in quanto sentimento personale, ma come costituente un sentimento comune a tutti. Da tale sorgere del non-soggettivo - in quanto comune - nel soggettivo, risulta ciò che Kant chiama un principio «soggettivamente universale». A partire da questa comunicabilità universale dei giudizi estetici, appare che se non si può «disputare» dei giudizi di gusto, si può nondimeno «discuterne», nella speranza eventualmente di dividerli o di giungere a un accordo.

Che cosa conviene tener fermo di questa insistenza

kantiana sulla pluralità umana? Kant, nella "Critica del giudizio" e grazie alla scoperta delle implicazioni straordinarie del giudizio di gusto, non sarebbe per caso giunto alla torsione citata in precedenza, cioè a praticare il "thaumazein" davanti alla condizione di pluralità? E facendo ciò, non avrebbe forse inferto una battuta d'arresto alla tradizione della filosofia politica, e simultaneamente lanciato un contromovimento che mira a fondare il pensiero della politica sulla pluralità umana, al contrario della tradizione e distogliendola dai tropismi che le sono propri? Nel dispositivo della Arendt, la «filosofia politica di Kant» - se c'è una filosofia politica - sarebbe tanto più preziosa in quanto essa denuncierebbe uno schema strutturante la filosofia politica da Platone fino alla sua riappropriazione in Heidegger, cioè un'irresistibile tendenza a cedere al miraggio dell'unità o dell'Uno, tendenza (come si sa) già criticata da Aristotele nella sua opposizione alla "Repubblica" di Platone e al suo amore smodato per l'Uno. Di nuovo, come a proposito della valorizzazione della morte, a proposito della negazione della pluralità umana si profilerebbe uno stesso asse Platone-Heidegger. Nei "Quaderni e diari", la Arendt dichiara:

«La società, naturalmente, non è nient'altro che la pluralità ordinata e organizzata in maniera di volta in volta differente. Da Platone in poi (e fino a Heidegger), questa pluralità è d'ostacolo all'uomo - nel senso che essa non vuole lasciargli la sua sovranità» (91).

La Arendt lascia dunque intuire - grazie alla lettura politica dell'estetica di Kant - un'altra possibile tradizione di filosofia politica, che, invece di concepire l'istituzione di una comunità politica come una violenza fatta alla pluralità in nome dell'Uno, la pensa piuttosto come l'avvento degli uomini al plurale contro l'Uno, nei termini di La Boétie, che sottolinea a bella posta la pluralità, i tutti-uno contro il Tutt'uno. Con tale orientamento, così come con l'indicazione critica di una linea Platone-Heidegger, la Arendt raggiunge (verosimilmente senza accorgersene) la denuncia del privilegio dell'Uno fatta da Levinas ne "Il tempo e l'altro". Filosofo pluralista, in quanto tale esperto dell'alterità radicale dell'altro, Levinas individua

per criticarla una tradizione delle «filosofie della comunione» che va - secondo lui - da Platone a Heidegger. Tale forma di filosofia concepisce la collettività che si instaura, come funzionale per l'identificazione e costituentesi intorno a un terzo termine che serve da intermediario,

il che comporta come effetto di ricondurre l'altro al medesimo. Scrive Levinas: «A partire da Platone, l'ideale del sociale sarà cercato in un ideale di fusione. Si penserà che nella sua relazione con l'altro, il soggetto tende ad identificarsi con lui, inabissandosi in una rappresentazione collettiva, in un ideale comune» (92).

E a proposito di Heidegger:

«Il "Miteinandersein" abita anch'esso la collettività del con, e si rivela nella sua forma autentica a proposito della verità. E' collettività intorno a qualcosa di comune» (93).

Alla collettività dell'a fianco a fianco, Levinas - in relazione critica con Martin Buber - oppone la collettività «io-tu», che instaura una relazione a faccia a faccia, senza intermediari, e non vira verso la comunione. Certo l'analisi di Levinas non affronta esplicitamente in questo testo la questione politica. Nondimeno, essa apporta un contributo prezioso a una filosofia pluralista, cioè l'esigenza di concepire la relazione come includente contemporaneamente prossimità e distanza. Il patetico dell'"eros" non è forse fatto a sua volta di prossimità e dualità? E' vero, la Arendt - che sta sul versante dell'esperienza politica - non accetta che si possa pensare l'ambito politico a partire da un'estensione della filosofia del dialogo di Martin Buber (la filosofia dell'io/Tu) al Noi plurale della comunità politica (94). Ma che si tratti di una relazione interumana che si svolge a faccia a faccia, o di un rapporto politico, o di politica in quanto rapporto, l'insistenza sulla pluralità umana avrà sempre la virtù di permettere di pensare insieme il legame e la separazione.

3. "Il *sensus communis*", o come rompere con il mito della caverna". Le lezioni sulla filosofia politica di Kant contengono (nella decima conferenza) un richiamo significativo del mito platonico della caverna. La Arendt dichiara: «Vi ricorderete che

Platone nel mito della caverna racconta come gli abitanti della caverna, i molti, che osservano il gioco d'ombre sulla parete davanti a sé, stanno con 'gambe e collo incatenati, tanto che non si possono muovere, né guardare altrove se non dinanzi a se stessi, poiché i legami impediscono loro di volgere intorno la testa'. Così non possono nemmeno scambiarsi opinioni su quello che vedono. Non è solo il filosofo, che torna dalla luce del mondo delle idee, ad essere una figura completamente isolata. Anche gli spettatori della caverna sono isolati, separati l'uno dall'altro. L'azione d'altra parte non è mai possibile nella solitudine o nell'isolamento; un uomo singolo ha bisogno quantomeno dell'aiuto di altri per realizzare le sue imprese, qualunque esse siano» (95).

Perché questo richiamo da parte della Arendt, se non per indicare ancora una volta che il mito della caverna, «il cuore della filosofia politica di Platone», costituisce un punto nodale della tradizione, e che - proprio in rapporto a questo centro particolarmente sensibile, anzi: determinante - conviene giudicare le implicazioni politiche dell'estetica kantiana, apprezzarne contemporaneamente la portata critica e la forza inventiva, in breve la determinazione a cambiare terreno e a prendere il volo verso un altrove? La nostra ipotesi è che, anche se la Arendt non sviluppa esplicitamente tale tesi, cerca nondimeno di mostrare che la scoperta kantiana del "sensus communis" mira a rompere con il mito della caverna e con le sue conseguenze, e ancor oltre con ogni dispositivo analogo, come se per Kant si fosse trattato di opporre a un paradigma apolitico o antipolitico, fuori da ogni legame fra gli uomini, un paradigma politico-pubblico.

Una volta di più, la Arendt riapre il processo a Platone, «padre della filosofia politica in occidente», e al suo atteggiamento sprezzante verso la "polis". Se Platone ha scritto la "Repubblica", è per giustificare l'idea che i filosofi debbono diventare re, per evitare che siano governati da gente peggiore di loro. Lì sta precisamente il luogo di nascita della premessa di disuguaglianza, della separazione fra coloro che sanno e comandano e coloro che si suppone non sappiano ed eseguono gli ordini ricevuti. Inoltre, il governo dei filosofi avrebbe come vantaggio di far regnare una pace assoluta e di soddisfare così le condizioni che la vita filosofica esige. In tale richiamo del

mito fondante della politica platonica, la Arendt riprende esattamente i medesimi argomenti critici che le abbiamo visto sviluppare nel saggio "Philosophy and Politics". Insistendo - a differenza di Heidegger - sul contesto politico del mito della caverna, sull'invenzione del concetto di autorità sconosciuto ai Greci, la Arendt ne trae la conclusione che uno dei caratteri più sorprendenti della fabulazione platonica è la mancanza, il difetto di politica, che caratterizza l'esistenza nella caverna. A dire il vero, il mito descrive il "ground zero" della politica; gli abitanti della caverna sono incatenati, privi della libertà, e dunque incapaci di azione: tanto più incapaci in quanto il loro incatenamento vieta loro di comunicare gli uni con gli altri, e dunque di intraprendere un'azione concertata. I due fondamenti della città - la libertà e l'interconoscenza - difettano loro entrambi; in tale universo carcerario e sotterraneo, le due attività essenziali del cittadino ("lexis" e "praxis") sono bandite. Agli occhi della Arendt, lo scandalo sorge perché - a partire da questa rappresentazione di una comunità disertata dalla politica - Platone pretende di costruire una filosofia politica: come se il presupposto necessario all'elaborazione della filosofia politica fosse la vacuità della politica, un nulla politico, un difetto di politica; come se la precedenza della filosofia politica trovasse i suoi titoli di legittimità nell'esistenza di uno Stato sociale, in preda all'illusione e alla confusione, in preda al caos, non ancora visitato dalla politica. L'apoliticità caratteristica della caverna si rafforzerebbe perché i suoi abitanti privilegiano il vedere a detrimento dell'agire. Non siamo lontani dal manicomio pascaliano; se - secondo Kant - la follia è il rinchiudersi in un *sensus privatus*, si può considerare che gli abitanti della caverna tenuti lontani da ogni comunicazione, privati in qualche modo di un "*sensus communis*", siano tutti sprofondata in uno stato di profonda alienazione. Questo sarebbe il paradosso platonico in ciò che ha di più spaventoso: costruire una filosofia politica prendendo come base una condizione umana totalmente apolitica, totalmente ignorante della politica in quanto essere-insieme, in quanto agire concertato. L'abitante della caverna è all'esatto opposto del cittadino aristotelico: è un essere apolitico, privo di linguaggio. Come si vede, il corso sulla filosofia politica di Kant è costruito su un contrasto, che

ha da una parte - sul versante di Platone - «una folla solitaria», e dall'altra - sul versante di Kant - un pubblico di spettatori che esistono al plurale. Ma per la Arendt non basta smascherare il tenore del mito platonico; bisogna ancora denunciarne le conseguenze disastrose. La filosofia politica così intesa diventa un "nexus" di autorità filosofico-politiche che pretende di stabilire il governo e il dominio dei filosofi sulla moltitudine, considerata come una massa tanto ignorante quanto amorfa. Di lì, due errori che gravano su ogni filosofia politica edificata su tale base: 1°) un pensiero dell'istituzione politica del sociale concepita come un intervento giunto dall'esterno della società umana, discesa dal cielo delle idee al momento della ridiscesa del filosofo nella caverna e affidata alle cure degli esperti in idee, cioè i filosofi; 2°) un pensiero dell'istituzione della comunità politica che sostituisce una problematica dell'"ordine" (della messa in ordine, della «polizia» nel senso di Jacques Rancière) a una problematica del "legame" o del rapporto, dell'instaurazione di uno spazio fra gli uomini, di un "inter homines esse". In altri termini, la questione ricca e complessa del legame politico, dalle dimensioni appena intraviste, si vede ridotta brutalmente e arbitrariamente alla questione dell'instaurazione e dell'imposizione di un ordine che, in più, tende irresistibilmente a essere favorevole alla corporazione dei filosofi, cioè a proteggerli e a permettere loro di menare una vita filosofica, dedicata alla contemplazione, lontano dalla vita agitata e tumultuosa del gran numero ("oi polloi").

Così, come già abbiamo osservato, la Arendt è severa quanto Castoriadis nei confronti dell'istituzione platonica della filosofia politica. Tale istituzione, in effetti, per quanto si presti attenzione al mito della caverna che la fonda, è un dispositivo di rimozione dell'agire politico nato con la "polis", di lotta contro l'autoistituzione della società nei termini di Castoriadis. Di fronte a un simile verdetto e a una simile situazione, l'interesse della Arendt per la «filosofia politica di Kant» non ha forse l'ambizione di aprire un'altra via, che permetta di uscire dall'aporia platonica? Il "sensus communis", l'idea di un senso comune a tutti, come quello che si manifesta nell'apprezzamento della bellezza, non ha forse per effetto di scoprire un altro orizzonte di senso, in grado di far apparire ciò che costituisce il legame fra gli uomini? Certo, l'ipotesi

kantiana del "sensus communis" appartiene all'estetica; ma non basta forse riprenderla e trasporla nella sfera politica, per finirla una volta per tutte con il mito della caverna e ogni altro dispositivo dello stesso genere?

A questo proposito, tre direzioni si rivelano particolarmente preziose nell'ipotesi kantiana:

a. La riabilitazione del comune, che permette di concepire l'idea di un senso comune a tutti gli uomini, cioè di un potere o di una facoltà di giudizio ugualmente condivisa. Tale "sensus communis" non è dato come innato, ma come "a priori", cioè come principio trascendentale del giudizio.

b. Il modo del pensare ampliato, cioè la modalità del pensiero che permette, grazie all'immaginazione, di pensare mettendosi al posto di ogni altro. Ne segue una presa di distanza dalle condizioni soggettive particolari, di modo che il soggetto possa paragonare il proprio giudizio con i giudizi possibili di ogni altro.

c. La comunicabilità universale di ogni giudizio di gusto che porti all'apprezzamento della bellezza di un oggetto particolare e che si manifesta in due modi. Da una parte, con la pretesa del soggetto che emette un giudizio di gusto a che il proprio giudizio raccolga l'assenso di tutti («Chi dichiara che qualcosa è bello intende che ciascuno debba dare la sua approvazione all'oggetto considerato e allo stesso modo dichiararlo bello») (96). Dall'altra, la ricerca dell'adesione di ognuno poggia su un principio comune a tutti, il *sensus communis* in quanto principio a priori del giudizio («E dunque soltanto presupponendo che ci sia un senso comune [...] è solo presupponendo, dico io, un tale senso comune che può essere pronunciato il giudizio di gusto») (97). In tale forma di comunicazione specifica del giudizio estetico, abbiamo a che fare con una comunicazione diretta fra gli uomini, senza la mediazione di un concetto, e dunque al di fuori di ogni relazione oggettiva. Così, attraverso la questione del "sensus communis", la "Critica del giudizio" pone essenzialmente il problema dell'intersoggettività.

d. La costituzione di un pubblico di spettatori al plurale, perché la pubblicità deve reggere ogni azione. Nel caso di Kant, nel diciottesimo secolo, poteva trattarsi solo di un

pubblico colto, un pubblico composto di lettori, di critici, di scrittori. Ma è vero che ne "Il conflitto delle facoltà", Kant stesso - come non ha mancato di notare la Arendt - ha proceduto a una trasposizione dell'estetica nel campo politico, poiché aveva di mira un pubblico di spettatori di fronte all'evento della rivoluzione francese. Pubblico che, in presenza di un segno della storia rivelante una disposizione e una facoltà dell'umanità a progredire verso il meglio, ha manifestato una «simpatia di aspirazione che tocca da vicino l'entusiasmo», segno energetico, tensore di "Wunsch", secondo Lyotard.

Ora, pensare la politica a partire dal mito della caverna, da una situazione di incatenamento e di non-comunicazione è una cosa; pensare la politica a partire dall'ipotesi del "sensus communis", dall'idea di un senso comune a tutti, a partire dall'ipotesi di un «contratto originario» tramite cui l'uomo avrebbe istituito la comunicabilità universale, è tutt'altra cosa. Nel primo caso, la politica è presentata come l'imposizione di una norma venuta da fuori (all'occorrenza dal cielo delle idee), tramite un esperto di idee (il filosofo), norma destinata a sottomettere a un rigoroso controllo sociale una moltitudine sregolata, in preda all'anomia. (In breve, la regola per un manicomio, dato che ognuno è racchiuso in un "sensus privatus"). Nel secondo caso, la politica è concepita come la manifestazione nell'esperienza di un principio "a priori" che la fonda e la rende possibile, come lo svolgimento dell'essere-in-comune in seno a una data comunità storica. La «filosofia politica» di Kant è davvero in rottura con il pensiero ereditato. In base all'eccezione kantiana, si può comprendere perché Heine e Marx abbiano fatto di Kant il «filosofo della rivoluzione francese».

Anche se la Arendt ha posto al principio della sua interpretazione della terza "Critica" l'articolazione dall'estetica alla politica, sotto forma di una trasposizione della problematica estetica nella sfera politica, di fatto non l'ha veramente sviluppata nella sua opera, per non aver completato la parte dedicata al giudizio. E' rimasta sulla soglia del lavoro che tale trasposizione esige, con i suoi pericoli e le sue sorprese, tranne che per dare qualche indicazione su ciò che vi è di comune fra l'arte e la politica, dato che entrambi hanno a

che fare con il mondo. Nei "Quaderni e diari", la Arendt si interroga per sapere come la facoltà del giudizio, apparsa a Kant nell'ambito dell'estetica a proposito del giudizio di gusto, possa essere teorizzata quando interviene nella sfera politica (98). Nel saggio "La crisi dell'istruzione", molto anteriore al corso sulla filosofia politica di Kant, la Arendt considera che la cultura e la politica si «appartengono reciprocamente», per il fatto che in ciascuna delle due sfere il giudizio vince sul sapere o sulla verità. Si tratta sia di decidere il modo di vedere il mondo, sia di decidere l'azione da intraprendere. Al giudizio è riconosciuta la qualità di essere una facoltà politica. Senza alcun dubbio, il modo di pensare ampliato fornisce una sorta di passerella fra estetica e politica; in ambo i casi, grazie all'immaginazione che fa legame fra gli uomini è possibile a ognuno mettersi al posto di ogni altro. Nella sfera estetica, la «proiezione» nel posto dell'altro è ciò che rende possibile il «discutere» dei gusti riconosciuti, in vista di un'eventuale condivisione; nel campo politico, quando le parti in campo sono davanti a una questione che si può considerare negoziabile - cosa che non accade sempre, poiché ci sono cose non negoziabili - pensare al posto dell'altro è il movimento o operazione che apre all'esercizio della negoziazione, poiché si tratta di raggiungere un giudizio imparziale che permetta fino a un certo punto un accordo fra le parti. In entrambi i casi, si può osservare un ricorso alla persuasione che mette in grado di tenere lontana la violenza. Oltre questi elementi, l'essenziale resta la determinazione così potenzialmente inventiva della Arendt nel vedere nella "Critica del giudizio" l'abbozzo di una critica della ragion politica, che abbia come compito di delucidare le condizioni di possibilità di una fondazione, di una esperienza della libertà politica nel mondo. Certo, a dispetto delle piste aperte, il tentativo della Arendt non ha conosciuto la stessa elaborazione del lavoro dei postkantiani, per esempio di Fichte. Quest'ultimo, in effetti, dopo aver trasformato il pensiero kantiano conferendo alla comunicazione diretta una significazione non più regolativa ma costitutiva, ha operato uno spostamento dall'estetica al diritto (e non alla politica), il che permette di riconoscere un valore oggettivo e universale alla comunità. Come scrive Alexis Philonenko:

«La comunità umana fondata sulla comunicazione non trova più la sua verità nel mondo della bellezza, certo umano, ma - se ci si può esprimere così - immaginario; essa può e deve fondarsi effettivamente e realmente» (99).

Ciò non toglie che, anche se la Arendt non ha potuto portare a termine la trasposizione dall'estetica alla politica, ha saputo riconoscere nell'opera di Kant, nella "Critica del giudizio", un'altra istituzione della filosofia politica. Una filosofia politica non più asservita al mito della caverna e alla sua problematica della non-comunicazione, ma appoggiata al principio a priori del *sensus communis*", all'idea - tramite il giudizio di gusto - di una comunicabilità universale che fonda l'esperienza degli uomini e rende possibile l'istituzione della libertà nello storico-politico.

Inoltre, si può comprendere facilmente che la Arendt - la quale, nel solco di Heidegger, ha denunciato le tre operazioni di Platone che miravano a rendere la dottrina delle idee applicabile al campo delle faccende umane - abbia lavorato per scoprire o riscoprire nella "Critica del giudizio" una filosofia politica implicita o dissimulata, che avrebbe inoltre il merito di svelare un legame fra la bellezza, il giudizio sull'apprezzamento del bello, e la questione politica. Come abbiamo visto sopra, la Arendt si è sforzata di mettere in luce queste tre operazioni: dapprima, il cambiamento di funzione delle idee, da essenze vere che debbono essere contemplate a strumenti di misura che debbono essere applicati; poi, la trasformazione delle idee in norme di condotta per i comportamenti umani che giustifichino la filosofia nell'imporre la sua autorità sulla "polis"; infine, "last but not least", lo spostamento dall'idea del bello all'idea del bene, di modo che colui che ha l'ambizione di diventare filosofo-re possa erigersi - grazie all'idea del bene, misura di tutte le cose - a istanza sovrana, sopra la città. Platone procede a questo doppio passo proprio nella "Repubblica", luogo dell'istituzione platonica della filosofia politica: da una parte, l'eliminazione dell'idea del bello; dall'altra, l'elezione dell'idea del bene come idea suprema. Il richiamo fa risultare meglio l'apertura della Arendt nella sua interpretazione della terza "Critica". Non si trattava

forse per lei di dare una battuta d'arresto allo spostamento platonico dal bello al bene più volte ripreso dalla tradizione, e simultaneamente di far risorgere un contromodello che interrogasse il rapporto del bello con la sfera politica, per esempio il punto di interferenza fra il modello teatrale e l'azione pensata fra l'altro sotto il segno della prestazione e della virtuosità? Non che la Arendt si impegnasse nella via della «estetizzazione della politica» denunciata a giusto titolo da Walter Benjamin e che arriverebbe - dal suo punto di vista - a confondere una volta di più l'azione e l'opera, né nella via di Schiller che, nelle "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo", riteneva che «risolvere il problema politico nell'esperienza» implicasse di «considerare dapprima il problema estetico; perché è tramite la bellezza che ci si incammina verso la libertà» (100). La Arendt si guarda bene dal professare un estetismo morale. Si può così intendere il giudizio sfumato di Françoise Proust, che paragona i due discepoli di Kant:

«La Arendt cerca - al contrario (di Schiller) - di sottrarre la politica tanto all'estetica (la produzione di una bella opera), quanto all'etica (la politica della virtù). Che cosa c'è di comune, infatti, fra Schiller che vede nella storia la promessa di uno Stato estetico ("ästhetischer Staat") e la Arendt, che cerca occasioni storiche di fondazione della libertà politica? Tuttavia, è proprio al sentimento estetico (al giudizio di bellezza) che entrambi chiedono di illuminare il senso del politico moderno» (101).

Il capovolgimento kantiano, che segue una linea continua dalla questione dell'uguaglianza fino a quella del "sensus communis", non potrebbe tuttavia essere identificato con un rovesciamento del platonismo, o con un tentativo di rovesciamento. Si sa che l'autore delle tre "Critiche" aveva altissima stima della "Repubblica".

Ricordiamo il celebre elogio di Platone nella "Critica della ragion pura":

«La Repubblica platonica è divenuta proverbiale come esempio lampante di perfezione chimerica, quella che non può avere altra sede se non la mente di un pensatore ozioso, e

Brucker trova ridicolo il fatto che un principe non potrebbe mai governare bene qualora non partecipi delle idee. Tuttavia, si farebbe meglio ad approfondire questo pensiero e a sforzarsi nuovamente di metterlo in luce (proprio laddove quell'uomo eccellente ci lascia senza aiuti), invece di metterlo da parte come inutile, col pretesto assai misero e nocivo che non può essere attuato. Una costituzione improntata alla massima libertà umana secondo leggi in base alle quali la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri [...] è comunque per lo meno un'idea necessaria [...] per cui all'inizio si deve astrarre dagli ostacoli presenti, i quali non sorgono tanto in maniera inevitabile dalla natura umana, quanto piuttosto dalla trascuratezza delle vere idee riguardo alla legislazione. [...] Infatti, quale possa essere il massimo grado cui l'umanità debba fermarsi, e quanto grande possa essere l'abisso che si frapponе necessariamente tra l'idea e la sua realizzazione, questo non può né deve determinarlo nessuno, proprio perché è la libertà quella che è in grado di superare ogni confine prefissato» (102).

Fatto questo richiamo, non viene meno il fatto che per la Arendt la scelta dell'uguaglianza, l'insistenza sulla pluralità umana, la scoperta - a partire dai giudizi di gusto - del "sensus communis" e dell'esistenza di una comunicazione diretta fra gli uomini orientata all'universale, nel campo della bellezza, facciano dell'opera di Kant una specie di «faro» che illumina la via o le vie di un'altra filosofia politica, in rottura con gli errori fondati sulla disuguaglianza, gerarchici e - per finire - antipolitici del pensiero ereditato.

Epilogo.

IL TONO DELLA POLITICA

Lungo questo tragitto, come abbiamo notato, il movimento della Arendt è duplice: critica della filosofia politica e della sua tradizione in un primo momento; poi, in un secondo momento, esso si apre alla ricerca di un'altra filosofia politica che sarebbe estranea ai difetti rivelati dall'impresa critica. Conseguentemente, appaiono negli scritti della Arendt le espressioni «una nuova filosofia politica», «una vera filosofia politica», «un'autentica filosofia politica». Come se - oltre la filosofia politica classica e i suoi errori - fosse infine possibile accedere a un'altra filosofia politica epurata, grazie al lavoro critico, che permetterebbe di raggiungere la filosofia politica nella sua vera essenza, fino a quel momento coperta e occultata a motivo dei presupposti antipolitici dei filosofi. Ma esiste una vera essenza della filosofia politica? Si può concepire una verità della filosofia politica? E' legittimo lavorare per il suo avvento? Oppure si tratta soltanto -con la scusa di questa esigenza - di riprendere e rinforzare un'illusione consustanziale con il progetto stesso della filosofia politica, che sarebbe (per riprendere l'affermazione dei "Quaderni e diari") affetto da «qualcosa di fundamentalmente falso»? Così, non resterebbe che prestare orecchio a una forma di critica che si vuole più radicale, quella del Jacques Rancière de "Il disaccordo", dagli accenti talora arendtiani, secondo cui la verità della filosofia politica sarebbe la sua falsità. Non ci sarebbe spazio per nutrire il sogno di una filosofia politica autentica, perché l'idea stessa di filosofia politica, o di politica dei filosofi, inseparabile da un'opposizione di principio all'antecedenza del "demos", sarebbe da rigettare senza concessioni, e non solo una o l'altra sua manifestazione storica (1).

A dire il vero, la Arendt non è estranea a una simile radicalità. Poiché dubita di ricadere negli errori della politica dei filosofi, ella rifiuta molto ostinatamente ed energicamente il titolo di «filosofa» e si colloca più modestamente accanto agli scrittori politici (Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville) o ai teorici politici. E tuttavia sussiste una contraddizione nelle affermazioni della Arendt, come se ci dicesse «contro i filosofi, con i filosofi». Da un lato - l'abbiamo analizzato a lungo - la Arendt esige di avvicinare la politica «con occhi puri da ogni filosofia», orientandosi così verso una fenomenologia della politica, più esattamente verso una fenomenologia dell'azione che, grazie all'"epoché", terrebbe a distanza tutti i filosofemi costitutivi della tradizione, che occultano la fenomenalità propria del "bios politikos". Dall'altro, la Arendt riconosce solo ai filosofi - pur dubitando delle derive sempre possibili - il potere di compiere l'atto di "thaumazein" di cui un approccio rinnovato della filosofia politica non potrebbe fare a meno. Così conclude, nel 1954, l'importante articolo sull'interesse per la politica nel pensiero filosofico europeo:

«Come le altre branche della filosofia, essa [un'autentica filosofia politica] non può nascere se non da un atto originale di "thaumazein", la cui potenza di meraviglia e dunque di domanda deve stavolta [cioè contrariamente agli insegnamenti degli antichi] raggiungere direttamente il campo delle faccende umane. Forti del loro interesse a non essere spiazzati dagli altri e della loro esperienza professionale della solitudine, i filosofi non sono particolarmente ben equipaggiati per compiere l'atto del "thaumazein". Ma chi altri potrebbe riuscire se noi veniamo meno?» (2).

La contraddizione non potrebbe essere eliminata, a prezzo di una svolta necessaria, di un gesto preliminare? Perché i filosofi non sono particolarmente ben equipaggiati per compiere quest'atto di "thaumazein" in direzione del campo delle faccende umane? O, meglio: a quale condizione i filosofi sarebbero più in grado di sorpassare l'handicap che è loro proprio? Non converrebbe che i filosofi cambiassero disposizione ("Stimmung") a riguardo delle "res politicae", cioè tonalità, ciò che da il tono, «ciò che dispone e determina

totalmente il modo e il come» essere filosofi? La torsione del "thaumazein" citata al termine del secondo capitolo, ossia il distoglimento dello stupore dai suoi oggetti tradizionali per convertirsi in stupore ammirativo davanti a ciò che era considerato un ostacolo allo stupore - in breve, la trasformazione dell'ostacolo al pensare in oggetto del pensare, orientando il "thaumazein" verso la condizione plurale degli uomini -, ebbene: questa torsione non è forse resa possibile grazie alla nuova accezione che la Arendt dà all'espressione platonica ("ta ton anthropon pragmata")? Accezione che, partendo dalla descrizione dell'azione e della parola, svela l'esistenza di una rete di relazioni umane intangibile, immateriale, un "inter-esse", un «fra due» del tutto differente dal «fra due» fisico, oggettivo. Il secondo «fra due»

«consiste di atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni "agli" altri»(3);

esso viene a duplicare in qualche modo il «fra due» oggettivo. Esso resta intangibile, perché non può solidificarsi, né reificarsi in oggetti concreti.

«Ma con tutta la sua intangibilità, questo spazio è non meno reale del mondo delle cose che abbiamo visibilmente in comune. Noi chiamiamo questa realtà 'l'intreccio' delle relazioni umane, indicando con tale metafora appunto la sua natura scarsamente tangibile» (4).

Invece di rinviare il campo delle faccende umane sul lato dell'incertezza, dell'instabilità, del cambiamento incessante, della fragilità, i filosofi non avrebbero dovuto piuttosto praticare lo stupore davanti a questa rete immateriale delle relazioni umane, in rapporto con la condizione di pluralità? Ora, non se ne è fatto nulla. Nello stesso tempo in cui la Arendt rivela l'esistenza della rete delle relazioni umane, o più esattamente identifica il campo delle faccende umane con questa rete intangibile, ella indica l'avversione dei filosofi nei suoi confronti. Questi ultimi, constatando una discordanza (a ragione dell'esistenza di questa rete già esistente) fra gli

obiettivi dell'azione e i suoi risultati, provarono soltanto diffidenza di fronte a un campo che sembra essere in balia di una forza sconosciuta, che sembra sottrarsi a ogni intelligibilità. Platone non amava forse paragonare le azioni degli uomini a una gesticolazione di burattini manovrati fra le quinte da una mano invisibile, come se gli uomini fossero il giocattolo degli dei? Paragonando da questo punto di vista le filosofie moderne della storia con le filosofie politiche classiche, confrontate le une e le altre con questa incognita, la Arendt sostiene che

«lo stesso enigma [quello che ha provocato lo smarrimento dei filosofi della storia nella modernità] ha sconcertato la filosofia politica fin dalle sue origini nell'antichità e ha contribuito al generale disprezzo con cui, dopo Platone, i filosofi hanno considerato la sfera degli affari umani» (5).

Cambiamento di disposizione, dicevamo. Ormai se ne vedono più delineati i contorni. All'avversione e al disprezzo dei filosofi per il campo delle faccende umane si sostituirebbe uno stupore ammirativo o una meraviglia davanti alla rete immateriale delle relazioni umane, da confrontare con la condizione di pluralità, come se una nuova dimensione della condizione umana fosse così rivelata. Lungi dal deplorare il carattere indominabile del campo delle faccende umane, il filosofo sarebbe ormai disposto ad accogliere la rivelazione del «chi», tramite la parola e il principio dell'azione, ad accogliere gli effetti imprevedibili della condizione plurale degli uomini. Disposizione che esige inoltre di vegliare sul mondo, di prendersi cura di tutti gli spazi intermedi che, nel loro intreccio, tessono la carne del mondo. Sorta di fenomenologa, la Arendt ritiene di poter fare ritorno all'azione stessa, comprendendone l'irriducibile specificità, ben al di là del lavoro e dell'opera, risvegliandone le significazioni dormienti o dimenticate. Così, piuttosto che sforzarsi di definire una «vera filosofia politica» nel suo tenore, conviene spostare l'angolo visuale e prestare attenzione all'effetto maggiore della torsione, ossia prestare orecchio al tono di tale filosofia, alla sua tonalità propria. Non è forse in tale tonalità che si incontrano contemporaneamente la ripresa dell'opposizione alla filosofia

politica e il tentativo di passare oltre, districando in qualche modo i nodi della tradizione? Non è forse tale tonalità che - lungi dall'essere una semplice sovrastruttura - orienterebbe le scelte fondamentali di quest'altra filosofia politica, in modo da permetterle di replicare alle opzioni antipolitiche della tradizione, per meglio elaborare posizioni inedite, più in rapporto con la regione esplorata che con un'essenza vera della filosofia politica?

Spostata così e così posta la questione, sembra che la Arendt, grazie alla torsione del "thaumazein", grazie allo stupore ammirativo davanti alla rete delle relazioni umane, professi una concezione eroica della politica, nella misura in cui condivide una concezione politica dell'eroismo. Conviene insisterci su: il chiasmo, l'incrocio dell'eroico e del politico, produce una concezione eroica rinnovata, che cioè è sta risolutamente lontana da tutte le derive, da tutte le proiezioni fantasmatiche che spesso accompagnano il ricorso a una prospettiva eroica. Prendendo questo cammino, questo tono eroico, la Arendt si sforza di rispondere in modo inventivo, di ribattere ai punti morti della tradizione, di contrastare il peso e la pregnanza del pensiero ereditato.

Precisiamo subito - onde evitare ogni equivoco - che la concezione eroica arendtiana della politica è di qualità particolare. Non ignoriamo i pericoli a cui simile valorizzazione della tonalità eroica espone. Il ventesimo secolo ha conosciuto forme di eroismo totalitario, sia nell'esaltazione del soldato in balia della mobilitazione totale, sia nella glorificazione dell'uomo nuovo. E negli Stati di diritto, si possono talvolta veder apparire uomini politici, colpiti da anacronismo, che giocano serissimamente a «fare gli eroi». Inoltre, una volta aperta questa porta, non mancheranno certamente «anime buone» che cerchino di avvicinare la tonalità eroica della Arendt a quella di Heidegger, al punto di discernervi un eroismo tipicamente antipolitico, eretto contro la città. Ora, in questo caso, paragonare non significa ragionare. Il tentativo è vano, perché il pensiero eroico della politica nella Arendt, raddoppiato da una concezione politica dell'eroismo, non ha nulla in comune con una filosofia politica eroica. In tutti i modi, se c'è confronto fra l'eroismo della Arendt e l'eroismo di Heidegger, esso deve seguire il percorso

indicato da Taminiaux, preoccupato di mostrare - ne "La Ville de Thrace et le Penseur professionnel" - come la Arendt ha pensato: replicando a Heidegger. Senza lanciarsi qui in uno studio approfondito della problematica eroica in Heidegger, indichiamo alcuni elementi che testimoniano abbastanza bene l'abisso esistente su questo punto fra l'autore di "Essere e tempo" e l'autrice di "Vita activa".

Si possono sottolineare tre orientamenti significativi:

1. Dapprima, il trasferimento (dopo il 1927) del tema essenziale dell'essere-per-la-morte dal destino individuale al destino comunitario, nonostante le dichiarazioni di Heidegger sul carattere non legittimo del trasferimento. Come giudica Paul Ricoeur,

«il trasferimento è responsabile dell'abbozzo di una filosofia politica eroica e tragica offerta a tutti gli usi» (6).

Trasferimento tanto più pericoloso in quanto il popolo, accedendo allo statuto del "Dasein", viene inoltre concepito come popolo Uno, a disprezzo della condizione di pluralità, a disprezzo del tutti uno.

2. Poi, nel paragrafo 74 di "Essere e tempo", l'analisi della storicità del "Dasein" rivela un'evidente articolazione fra il motivo eroico, esplicitamente presente, e l'essere-per-la-morte. In effetti, la descrizione della ripetizione, cioè del ritorno a possibilità di esistenza situate nel passato, associa l'elezione dell'eroe alla risoluzione o al precorrimiento nella morte.

«La ripetizione autentica di una possibilità d'esistenza essente-stata -il fatto che l'Esserci si scelga i suoi eroi - si fonda esistenzialmente nella decisione anticipatrice; infatti è in essa che viene primariamente scelta quella scelta che rende liberi per la lotta successiva e per la fedeltà a ciò che è da ripetere» (7).

Oltre al vocabolario guerresco, ancora una volta viene riaffermato che il segno dell'autenticità è la messa in gioco dell'essere-per-la-morte.

«Quanto più autenticamente l'Esserci decide, ossia quanto più si comprende senza ombra d'equivoco e a partire dalla possibilità più propria e caratteristica nell'anticipazione della morte, e tanto più il trovamento scegliente le possibilità dell'esistenza si fa inequivoco e inarbitrario» (8).

L'identificazione eroica - il travaglio eroico come travaglio elettivo - trova contemporaneamente il suo fondamento nella risoluzione preveniente e la mette in scena. Infatti la ripetizione dell'eroe, dell'eroe morto, permette al "Dasein" di assumere il suo essere-perla-morte, di portarsi davanti alla sua possibilità più alta. Dunque, il tema tipicamente eroico dell'imitazione di un modello (la «fedeltà al ripetibile»), che apre al "Dasein" la possibilità di diventare esso stesso un eroe, si mette in gioco integralmente sotto il segno della morte. Jacob Rogozinski scrive:

«Il richiamo dell'eroe è dunque quello di un morto che mi convoca alla mia morte [...] Imponendo all'Altro il nome di 'eroe', Heidegger riconduce il pensiero nell'orbita della morte, si assoggetta di nuovo all'ontotatanatologia» (9).

3. Infine, nel seminario su Holderlin, Heidegger rompe con l'indeterminazione formale dell'eroe, ricade nella mitologia definendo gli eroi come semidei,

«esseri in direzione degli dei, e in verità in una direzione che straripa al di là e sopra i superuomini» (10).

Egli finisce con l'identificare i semidei (poeti, pensatori, fondatori di Stato) con il Fuhrer:

«Il vero, l'ogni volta unico Fuhrer, incontestabilmente accenna nel suo essere al dominio dei semidei» (11).

Niente di tutto ciò nella Arendt, che professa una concezione sobria, stupefacentemente sobria dell'eroismo, quasi minimalista. La Arendt resta vicina al senso primitivo greco, e così facendo si ricongiunge a Omero. Definisce l'eroe

dapprima come un uomo libero che, in compagnia di altri uomini liberi, ha combattuto davanti a Troia.

«L'eroe che la storia ci rivela non ha bisogno di qualità eroiche; originariamente la parola 'eroe', cioè in Omero, non era nient'altro che un appellativo dato a ogni uomo libero che partecipava all'impresa di Troia, e sul quale si poteva raccontare una storia» (12).

Nello stesso tempo, la Arendt rigetta a bella posta le concezioni postomeriche che tenderanno a situare l'eroe in uno spazio intermedio e indeterminato fra gli dei e gli uomini, dato che l'eroe diviene un semidio, o meglio un uomo divinizzato come furono molti imperatori romani. In breve, la Arendt rifiuta la deificazione degli eroi dell'epica antica e, ancor più, ogni deificazione; in ciò, si oppone risolutamente a Heidegger. Definizione minimalista, dicevamo. In effetti, a ben guardare, secondo la Arendt l'eroe sarebbe ciò che è al minimo, in modo pressoché neutro, cioè l'eroe di una storia, in altre parole il protagonista. La rete immateriale delle relazioni umane fa nascere storie, soprattutto quando vi si inseriscono i nuovi venuti con l'azione e la parola. Per l'esistenza sempre già presente di tale rete, risulta che l'azione del nuovo venuto non raggiunge lo scopo prefisso. Ricordiamo a tal proposito la frase tinta di malinconia di Saint-Just, anche se pronunciata in un altro contesto: «La forza delle cose ci costringe a risultati a cui non avevamo affatto pensato». Lo scarto fra l'obiettivo primitivo e l'effetto raggiunto dà luogo alla storia, dà luogo al racconto di ciò che è capitato all'eroe della storia.

«E' a causa di questo intreccio già esistente di relazioni umane, con le sue innumerevoli volontà e intenzioni contrastanti, che l'azione raramente consegue il suo scopo; ma è anche a causa di questo medium, nel quale solo l'azione è reale, che essa 'produce' storie, con o senza intenzione, con la stessa naturalezza con cui la fabbricazione produce cose tangibili» (13).

L'esperienza di questo scarto attesta come la concezione narrativa dell'eroe sia lontana dall'idea di sovranità, spesso

associata a torto al nome dell'eroe: come se ai «grandi racconti» della storia si sostituissero aneddoti e scritti brevi alla maniera di Kleist o di Kafka. In tal caso, l'eroe è colui che è al centro di ogni storia, né più né meno. Pertanto, non è l'autore della propria storia. Si potrebbe anche arrivare a dire che la storia racconta il dramma dell'eroe che, cedendo alla "hybris", ha creduto di poter essere l'autore della propria storia, come se si fosse generato da sé e potesse, grazie a un inizio assoluto, sfuggire così al peso invadente del passato.

«In altre parole, le storie, i risultati dell'azione e del discorso, rivelano un agente che non ne è però l'autore e che non le ha prodotte. Qualcuno le ha cominciate e ne è il soggetto, nel duplice senso della parola, e cioè di attore e di chi ne ha subito le vicende, ma nessuno ne è autore» (14).

La concezione minimale dell'eroe che fa di lui solo colui che è al centro di ogni storia, lascia apparire un'opposizione indicata da F. Proust, che mette in luce l'abisso esistente fra il pensiero eroico della politica - rafforzato da una concezione politica dell'eroismo, propria della Arendt - e la filosofia politica eroica di Heidegger, e al contempo rivela sotto la tradizione teorico-politica inaugurata da Platone (l'istituzione platonica della filosofia politica) come un'altra tradizione: quella dell'eroe che, attraverso la propria storia, narra il mondo.

«Ma allora, la Grecia della Arendt si disegna progressivamente sotto i nostri occhi sotto tutta un'altra figura rispetto a quella del popolo istoriale, dell'eroe fondatore, artista-legislatore o genio della "Dichtung". Non che essa sia più politica che tragica [...] ma perché la Grecia 'socratica' vi traccia a traforo un'altra tradizione, se non nascosta almeno dominata: quella che si inaugura in Omero, poi corre da Aristotele a Tocqueville, passando per Machiavelli, Vico, Montesquieu e Kant, quella dell'eroe-narrante e non fondatore, quella del poeta-bardo e non legislatore» (15).

Ne deriva una concezione paradossale dell'eroe. L'eroe, secondo la Arendt, non ha bisogno di qualità eroiche. Non c'è

nessun bisogno per lui di situarsi in una regione intermedia fra gli dei e gli uomini, nessun bisogno di tendere verso una sovranatura che lo metta da parte rispetto agli altri uomini. Nessun obbligo di far mostra di virtù eccezionali, né di compiere imprese che escano dall'ordinario. Gli sono necessarie due qualità umane, soltanto umane: il coraggio e l'amore della libertà; in termini di Merleau-Ponty, «la "virtù" (16) senza alcuna rassegnazione». Inoltre, il coraggio non esige necessariamente un forte "thymos"; il suo primo grado in qualche modo consiste nel consenso ad agire e a parlare, ad accettare lo spazio del mondo, a inserirsi nella rete delle relazioni umane, a cominciarvi una storia. La Arendt spinge il paradosso fino a stimare che tale «coraggio originale» possa andare di pari passo eventualmente con la viltà. Si pensi all'eroe antieroe del romanzo di Stephen Crane "Il segno rosso del coraggio" (17).

Il coraggio è in primo luogo la qualità di un uomo libero, cioè - se ci si riferisce all'antichità e all'istituzione della schiavitù - di colui che ha preferito o preferirebbe la morte alla servitù, dato che l'amore per la libertà in lui vince sull'amore per la vita. Virtù politica per eccellenza, il coraggio esige di accettare lo spazio dell'apparire che il mondo offre agli uomini, soprattutto la parte pubblica del mondo, «dove ogni cosa e ogni uomo si espongono alla vista altrui». Il coraggio è l'impulso che permette di rispondere: «Presente!», davanti a una situazione critica in cui il mondo è in pericolo, in cui è in gioco la libertà degli uomini. Dato che l'attore politico supera la paura della morte, egli può lasciare la sfera protetta del focolare (l'"oikia") dedicata alla produzione e alla riproduzione della vita, per esporsi sulla scena pubblica a molteplici rischi che vanno dall'ostracismo sino alla morte. Se si considera che la vita, diventata il bene supremo con il cristianesimo, che la riproduzione della vita e il suo ciclo ripetitivo dipendono dalla dimensione del neutro - il neutro del «c'è», del «segue il suo corso» -, la scelta dell'azione politica prende allora valore di "deneutralizzazione", si pone come un atto che mira a liberarsi dal neutro, a interromperne il regno. Ancora: bisogna essere pronti a rischiare la propria vita. Lì è il luogo di nascita - o di rinascita - del coraggio, della politica, della libertà, come altrettante uscite dal neutro.

«Lasciare la casa, prima per intraprendere qualche avventura o qualche gloriosa impresa e più tardi semplicemente per dedicare la propria vita agli affari della città, richiedeva coraggio perché solo nella casa ci si poteva preoccupare della propria vita e sopravvivenza. Chiunque volesse accedere alla sfera politica doveva prima essere pronto a rischiare la vita, e un amore troppo grande per la vita impediva la libertà, era un segno certo di spirito servile. Il coraggio diventava quindi la virtù politica per eccellenza, e solo gli uomini che ne erano in possesso potevano essere ammessi a una comunanza che era politica nel contenuto e negli scopi e che pertanto trascendeva il mero essere-insieme imposto a tutti - schiavi, barbari e greci - dalle urgenze della vita» (18).

Lì, nel passaggio dal gregario al politico, si effettuava l'evasione dal neutro, l'accesso - oltre il sopravvivere - al «vivere bene»:

«La 'buona vita', come Aristotele chiamava la vita del cittadino, non era quindi solo migliore, più libera da preoccupazioni pratiche o più nobile della vita ordinaria, ma di una qualità del tutto differente. Era 'buona' in quanto, per aver acquistato padronanza delle necessità della nuda vita, per essersi liberata dalla fatica e dal lavoro, e per aver superato l'istinto, innato in tutte le creature viventi, della sopravvivenza, non era più legata al processo biologico della vita»(19).

Ancora: bisognava rompere con la tradizione della valorizzazione della vita, nata con il cristianesimo. Secondo la Arendt, anche la riabilitazione - meglio, la riscoperta - del coraggio in quanto virtù eminentemente politica la si deve a Machiavelli, che, in un rapporto inventivo, non mimetico con l'antichità, lavorò - dunque contro la tradizione cristiana - per rendere la sua dignità alla politica, alla città degli uomini.

«E' ancora motivo di stupore che il solo teorico politico postclassico che, nello straordinario tentativo di restituire alla

politica la sua antica dignità, si accorse di tale distanza [fra la casa e la "polis"] e intuì quanto coraggio fosse necessario per superarla, fosse Machiavelli, quando parla dell'ascesa 'del Principe dalla bassa condizione all'alto rango', dalla vita privata al principato, cioè dalle circostanze comuni a tutti gli uomini alla gloria risplendente ["shining glory"] delle grandi gesta» (20).

Se diamo retta a Edgar Quinet, Machiavelli avrebbe fatto ancora meglio: rinunciando alla «politica degli angeli e degli arcangeli», concependo una «politica senza Dio», salvando il coraggio, egli avrebbe salvato l'eroismo.

«Di tutti gli scrittori del Cinquecento, è l'unico che abbia compreso l'eroismo. Egli aborrisce la rassegnazione cristiana, si aspetta tutto dalla forza umana. Egli crede che una combinazione dell'intelligenza, uno sforzo di coraggio, possa salvare tutto. Non lascia niente al fato. Arma l'uomo come se fosse solo nel mondo, senza la protezione e il timore degli dei» (21).

Le categorie con il cui aiuto la Arendt ci invita a pensare la politica dipendono proprio da una problematica dell'eroismo. In riferimento all'antichità, la concezione eroica della politica è preplatonica, nel senso in cui la Arendt ritorna deliberatamente al di qua dell'istituzione platonica della filosofia politica - soprattutto al di qua della "Repubblica", ma anche del "Fedone" - per riannodarsi a Omero, come se desiderasse fare di quest'ultimo l'educatore alla politica dei nuovi venuti nel mondo, e rifiutasse - contro Platone - il magistero di Socrate, o almeno del Socrate di Platone. La Arendt non riafferma forse un legame incancellabile fra la "polis", l'esperienza della libertà e l'avventura omerica? In "Che cos'è la politica?", che cosa considera dell'epica omerica, se non la prefigurazione della «immane esperienza delle potenzialità di una vita tra uguali»? (22) Con riferimento alla modernità, il pensiero eroico della politica della Arendt non si situa nel solco della tradizione romantica, nella prossimità a Heidegger, sul lato dell'esaltazione dell'atto sacrificale, della morte, dell'essere-per-la-morte e della «risoluzione anticipatrice» in

cerca di una «grande politica», dell'estetizzazione della politica: lo Stato come opera d'arte. La Arendt, al contrario, appartiene a un eroismo di ispirazione machiavellica. Precisiamo: un Machiavelli lontano dalla corrente cinico-strumentale, bolscevica o altro, che - appoggiandosi a torto all'autore del "Principe" per ripeterne fino alla nausea la celebre formula «il fine giustifica i mezzi» - apre direttamente la via al crimine politico. Da parte sua, la Arendt partecipa piuttosto al «momento machiavellico» come ci è stato restituito dai lavori di John Greville Agard Pocock. Ne condivide la riabilitazione della "vita activa" e, in seno alla "vita activa", compie la scelta dell'azione ormai portata in prima linea.

Nell'opera della Arendt, uno dei segni più probanti della problematica eroica è la presenza della questione del Chi. Nelle prime pagine di "Vita activa", l'autrice, nel solco di Agostino, invita a discernere fra il «chi sono?» e il «che cosa sono?» e conferisce alla parola e all'azione che si origina nella natalità e nel potere di iniziare, la virtù di esporre il «chi sono?», o - per riprendere la citazione di Dante dell'esergo del capitolo dedicato a «L'azione» - il potere di esporre la propria immagine ("the disclosure of its own image"). Se dunque l'eroe ha le caratteristiche specifiche che la Arendt gli presta, ogni agente è in qualche modo un «eroe», è colui che sulla scena pubblica ha il coraggio di esporre il Chi, di esporlo ad altri Chi, alla pluralità dei Chi. A proposito della storia effettiva in cui siamo impegnati, la Arendt dichiara:

«Il solo 'qualcuno' che rivela è il suo eroe, e questo è il solo mezzo con cui la manifestazione originariamente intangibile di un 'chi' distinto nell'unicità può diventare tangibile "ex post facto" attraverso l'azione e il discorso» (23).

All'eroe spetta proprio l'incarico di esporre il Chi. Dal seno della polis, in cui si dispiega una reversibilità dell'apparire, l'eroe può prendere il volo verso l'immortalità civica, perché nella città si intrecciano gloria e memoria. Sull'esempio di Machiavelli, la Arendt conta fra i principi dell'azione - a fianco della libertà, della giustizia e dell'uguaglianza - il principio della gloria. L'esposizione del Chi, bisogna precisarlo, non dà luogo a nessuna signoria: l'azione e la parola, lungi dal

rispondere per l'eroe alla domanda del Chi, la rilanciano e la aggravano soltanto, perché se l'eroe per mezzo delle «sue grandi imprese e grandi parole» espone la propria immagine, questa sua immagine si sottrae, lo accompagna come un'ombra che sempre gli sfugge, senza che egli la possa mai conoscere, né discernere. "Ex post facto", precisa la Arendt: solo lo storico e il poeta saranno in grado di rispondere alla domanda: Chi fu l'eroe? Qui più che altrove si accentua il fatto che l'agente non è né l'autore, né il produttore della propria immagine. Se, come mostra E. Escoubas, la questione del Chi si origina nel «fenomenologico» e in rapporto a Heidegger, una volta di più la Arendt la inclina verso la "virtù" (24) machiavellica (25). L'eroe sarebbe il "virtuoso" (26) che, nello spazio dell'apparire, campo delle faccende umane, sa usare i segni, sa giocare le apparenze nello spazio dell'apparire per distinguersi e così divenire visibile sulla scena della storia. Così, nota la Arendt, il costume dei sanculotti conferì loro una singolarità, una distinzione diretta contro tutti gli altri.

Più drammatico che tragico, l'eroe della Arendt - in questo più vicino all'eroe di Benjamin -, lungi dall'aspettare un compimento del tempo storico, è una vedetta che fa la posta alle occasioni storiche capaci di introdurre brecce, faglie nel "continuum" e nella ripetitività del tempo, capaci di far nascere una nuova esperienza della libertà. Per quanto sorprendente possa sembrare, la Arendt stima che i momenti politici nella storia sono rari e che la storia della libertà è discontinua:

«Il politico in quanto tale è esistito così poco sempre e dovunque, che in termini storici solo poche grandi epoche l'hanno conosciuto e realizzato» (27).

Ciò nondimeno, questi rari momenti politici lasciano tracce incancellabili nella storia: «Soltanto lì il senso della politica, la ventura e la sventura del politico, si rivelano appieno» (28).

Ci si può chiedere: nonostante il doppio movimento che abbiamo scoperto nel percorso della Arendt - critica della filosofia politica e della sua tradizione, ricerca di un'altra filosofia politica -, la pensatrice cercava davvero di elaborare, di edificare una nuova filosofia politica sotto il segno della verità e dell'autenticità? Si può dubitarne. Si può trovare la

vera essenza di qualcosa di «fondamentalmente falso»? E d'altra parte, come spiegare che - lei che non conosceva problemi di scrittura - non abbia mai potuto terminare l'opera che intendeva dedicare alla politica e i cui differenti manoscritti sono stati pubblicati, dopo la sua morte, con il titolo "Che cos'è la politica?" Desiderava veramente aggiungere un'opera magistrale al "corpus" classico delle opere già esistenti? Desiderava prendere posto a fianco di Platone, Aristotele, Hobbes e Rousseau? Non ha forse preferito rimanere a fianco di Socrate e di Kant, che -preoccupati di rendere giustizia alla fenomenalità del "bios politikos" che hanno visto apparire sia nella "polis", sia nella rivoluzione francese - non hanno scritto opere di filosofia politica? Certo, c'è "Vita activa", titolo quanto mai machiavellico, ma si tratta più di liberare - con l'aiuto di una fenomenologia dell'azione - i presupposti, le condizioni "sine quibus non" di una filosofia politica che di un vero e proprio trattato di filosofia politica. La Arendt, che pensava sempre in rapporto con l'evento, totalitarismo, rivoluzione; che si dava come compito di pensare il presente; non dubitava forse - scrivendo un'opera di filosofia politica propriamente detta - di essere trascinata suo malgrado là dove non voleva andare? Non dubitava forse di riprodurre "volens nolens" le "fallacies" proprie del "bios theoretikos", quando il filosofo si avvia a pensare il "bios politikos"? Quale sarebbe il motore di tale riproduzione? Non una legge del genere letterario «filosofia politica», ma piuttosto l'effetto irresistibile dell'atteggiamento, della disposizione del filosofo quando scrive - in quanto filosofo - "sulla" politica, come se ella dubitasse che il minimo passo in questa direzione non finisse per confonderle per sempre lo sguardo. Non più pensare "sulla" politica, ma "pensare la politica". La Arendt non ha forse presentito, in fondo, che tutto era una questione di posizione, che dunque importava trovare una buona posizione, cioè scoprire un luogo da cui si potrebbe cessare di pensare "sulla" politica, dall'alto delle verità filosofiche, in una posizione di strapiombo: un luogo da cui si "penserebbe la politica" dall'interno della politica, direttamente la politica, sulla sua superficie - si potrebbe dire? Non ha forse avuto coscienza di aver trovato con il pensiero eroico della politica la posizione giusta, cioè il luogo a partire da cui inseguire, braccare ciò che

vi è di fondamentalmente falso nella filosofia politica, per meglio inventare la risposta più pertinente? In effetti, a ben guardare, il pensiero eroico della politica, con i «principi energetici» che gli sono propri - per parlare come Jefferson - non apporta forse la replica adatta almeno a tre «aporie» della filosofia politica e della sua tradizione?

PRIMO. Se la filosofia politica, o la politica dei filosofi, si caratterizza per il disprezzo o l'oblio della "praxis", per paura dell'azione dei cittadini che potrebbe venire a scuotere la serenità della vita filosofica, al contrario una concezione eroica della politica privilegia l'azione fino ad assicurare la sua precedenza su ogni teorizzazione possibile. Secondo la Arendt - che, grazie alla cura di modestia che fa subire all'eroe, lo strappa al mito - quest'ultimo è l'incarnazione stessa dell'attore politico. Ne "La vita della mente", facendo ancora una volta ritorno alla politica greca, sottolinea:

«Se si dovesse seguire l'usanza linguistica dei greci, secondo la quale gli 'eroi', gli uomini d'azione nel senso più alto, avevano nome di "andres epiphaneis", uomini pienamente manifestati, o molto in vista, verrebbe voglia di definire i pensatori come gli uomini non in vista per definizione e professione» (29).

Questa definizione dell'eroe strettamente associato all'azione, che vale per l'eroe della "polis" greca o della "res publica" romana, vale anche per il rivoluzionario moderno, Jefferson o Robespierre, nella misura in cui questi non confonda la comunità politica con la comunità etica. In un importante studio dedicato all'azione e al conseguimento della felicità, la Arendt trae due conclusioni:

1. Il rivoluzionario moderno è rimasto in parte sotto il potere della tradizione della filosofia politica, tanto questa è pregnante per gli spiriti. Jefferson, per esempio, nonostante la sua critica di Platone, continua a considerare che fondamentalmente l'azione non è altro che l'applicazione di un sapere o di una teoria precedente ed è dunque di rango inferiore. Tuttavia, il loro rapporto con l'azione rivoluzionaria ha permesso loro di liberarsi in parte da tale oblio della

"praxis".

2. Ne deriva che per una filosofia politica che voglia essere in rottura con la tradizione, è essenziale volgersi ai fenomeni rivoluzionari moderni, il «tesoro perduto». Da lì, l'invito della Arendt: se volete comprendere l'azione, se volete pensare la fenomenalità dell'azione, studiate le grandi rivoluzioni moderne.

«Il significato della parola rivoluzione dev'essere liberato dalle ideologie dell'Ottocento e salvato dalla perversione subita attraverso il totalitarismo del Novecento. Apparirà allora che le rivoluzioni sono state lo spazio-tempo in cui l'azione con le sue implicazioni è stata scoperta, o meglio riscoperta, dalla modernità. Evento di portata fantastica, se ci si ricorda che per secoli l'azione è stata eclissata dalla contemplazione e la sfera delle faccende pubbliche resa 'invisibile', per i ricchi come per i poveri, secondo la frase così eloquente di Tocqueville. Per questa ragione ogni teoria moderna della politica dovrà misurarsi sui fatti messi in luce dai sollevamenti rivoluzionari dei due ultimi secoli. Ed evidentemente tali fatti sono radicalmente differenti da ciò che le ideologie rivoluzionarie vorrebbero farci credere» (30).

Un terzo termine viene dunque introdotto dall'analisi della Arendt: se l'eroe è l'essere agente nel senso più alto, la scena della rivoluzione sarebbe lo spazio-tempo in cui si manifesterebbe al meglio l'articolazione fra l'eroismo e l'azione, come se l'eroismo fosse il principio energetico dell'evento rivoluzionario. Osservando il «dramma» della rivoluzione - dramma di natura eroica sia per Marx, sia per Tocqueville - il pensatore acquisito a una concezione eroica della politica sarà quello meglio situato (di fronte alla filosofia politica così spregiativa della "praxis") per riscoprire l'azione, per fare ritorno all'azione stessa, come se fosse il cuore della "vita activa". La singolarità che l'attore espone può anche essere quella di un soggetto collettivo, per esempio i sanculotti parigini. In tal senso, l'eroismo moderno si sgancerebbe dalla valorizzazione del nome proprio e si trasformerebbe in eroismo anonimo. Già Louis Ménard, in "Prologue d'une révolution" (1849) (31), aveva mostrato come la scena rivoluzionaria del

1848 fosse il momento storico di tale mutazione dell'eroismo.

SECONDO. Nella sua riflessione critica sulla filosofia politica, come abbiamo visto, la Arendt ha impiegato due serie determinanti per pensare il rapporto con la politica: la natalità da una parte e la mortalità dall'altra. Tanto la mortalità spregiatrice del corpo distoglie dalla città e dalla vita politica, quanto la natalità legata alla condizione ontologica di pluralità orienta verso la politica, è la condizione di possibilità della politica. Piuttosto che due serie separate, come i rami di un'alternativa, fra natalità e mortalità (come sottolinea a ragione E. Escoubas) c'è contraddizione. Una denota l'ingresso nella possibilità, l'altra ne segna l'estinzione. Ora, nella concezione della Arendt, l'eroe ha la particolarità di annodare un rapporto essenziale con la natalità. Attore politico per eccellenza, è l'essere dell'inizio, l'«iniziatore», colui che è in grado di interrompere - grazie a un'azione concertata - un processo e di lasciar accadere tramite tale breccia un evento imprevedibile, o l'inizio della possibilità. Il suo arrivo improvviso nello spazio pubblico ha il valore di una seconda nascita; in quanto tale, essa ripete e trasforma il fatto bruto della nascita biologica. In seno a tale reiscrizione politica nella condizione di natalità, l'eroe è pronto ad affrontare il rischio della morte. Come se l'essere-per-la-nascita (che, nell'inizio, fa esperienza dei suoi poteri) precedesse necessariamente l'essere-per-la-morte, lo dominasse. Perché anche se l'eroe nasce a se stesso e agli altri prendendo su di sé il rischio della morte e l'opportunità dell'immortalità civica - dato che la "polis" greca porta la «soluzione» alla contraddizione fra natalità e mortalità - nondimeno egli resta essere-per-la-nascita, poiché il rapporto con la morte è posto sotto il segno della natalità, di una seconda nascita, nella luce della città, dispensatrice dell'immortalità entro e non oltre la "polis". Maurice Blanchot non scrive forse, per mettere in luce il privilegio della nascita:

«Morendo, l'eroe non muore, ma nasce, diventa glorioso, accede alla presenza, si stabilisce nella memoria, secolare sopravvivenza»? (32)

E ancora: la concezione eroica della politica, come la

intende la Arendt, subordinando, sottomettendo in qualche modo l'essere-per-la-morte all'essere-per-la-nascita e - là dove meno ce lo si aspetta, tanto l'eroismo è classicamente assegnato (Heidegger compreso) a una valorizzazione della morte, a una scelta sacrificale della morte -ha la capacità di togliere una difficoltà maggiore dalla filosofia politica e dalla sua tradizione. Si tratta proprio di una conversione dello sguardo: mentre l'eroismo poteva essere esaltato per aprire l'uscio a una immortalità dell'anima e dunque distoglieva dalla scena politica, con la Arendt esso è riorientato all'azione politica e a ciò che la rende possibile, cioè la condizione di natalità.

TERZO. Quanto alla premessa di disuguaglianza, non si sarebbe forse tentati in primo luogo di pensare che la concezione eroica della politica la rinforzi sensibilmente, nella misura in cui l'eroe praticerebbe ciò che Nietzsche chiama «il "pathos" della distanza», destinato a denotare una separazione valorizzante, gerarchica, fra lui e gli altri uomini? Ma ciò significherebbe dimenticare che, nel caso della Arendt, la concezione eroica della politica è decisamente legata a una concezione politica dell'eroismo. Che cosa si intende? In effetti, non basta sottolineare che la Arendt professa una concezione sobria, modesta, dell'eroismo; bisogna ancora aggiungere che il carattere politico dell'eroismo è la condizione di possibilità di tale sobrietà. Carattere politico dell'eroismo è da intendere in senso forte; ciò vuol dire negativamente che non si tratta né di una concezione metafisica, in cui l'eroe si dà alle avventure della negatività, scegliendo la via di una sovranatura per meglio negare la condizione umana; né di una concezione estetica, in cui l'eroe lavora per fare della sua vita un'opera d'arte. L'eroe della Arendt non è un "dandy". L'insistenza sul carattere politico dell'eroismo significa che tale eroismo si dispiega e si manifesta nei limiti della condizione umana; non è precisamente il rapporto alla politica che deve permettere a un simile eroe di lottare contro la "hybris" dell'avventura eroica e di resistere ai richiami affascinanti di una sovranatura, qualunque sia il suo nome? Ma - più ancora - l'eroismo sorge in seno, nel cuore di un'esperienza politica specifica, di un'esperienza della libertà pubblica che ha per nome «città», il cui principio energetico è fino a un certo punto l'eroismo,

come testimonia l'orazione funebre di Pericle, riportata da Tucidide. Ricordiamo l'analisi che la Arendt fa della "polis", ciò che chiama «la soluzione dei Greci», che è come la messa in opera e la «messa in scena» dei caratteri specifici dell'azione.

«La "polis" [...] cioè il 'condividere parole e atti', aveva una duplice funzione. In primo luogo [...] la "polis" serviva a moltiplicare le occasioni di conseguire 'fama immortale', cioè moltiplicare le opportunità per ciascuno di distinguersi, di mostrare con gli atti e le parole chi fosse nella sua unicità irripetibile» (33).

Messa in scena dell'eroismo politico, la "polis" funziona come un conservatorio della memoria.

«La seconda funzione [della "polis"] [...] era offrire un rimedio alla futilità dell'azione e del discorso [...] L'organizzazione della "polis" [...] è una specie di organizzazione della memoria. Essa assicura l'attore mortale che la sua esistenza transeunte e la sua fuggevole grandezza non perderanno mai la realtà che proviene dall'esser visti, uditi e in generale dall'apparire davanti a un pubblico di uomini simili a lui» (34).

Nel quadro della "polis" e per la "polis", a se stesso e agli altri, l'eroe si rivela essere l'attore politico per eccellenza, l'essere che agisce nel senso più alto. Invece di erigersi a "ypsiopolis", sopra la città (e alla fine fatalmente contro di essa), l'eroe come lo concepisce la Arendt si preoccupa di iscriversi tanto più in seno alla città, in quanto tale carattere politico (in senso forte: "per-la-polis") lo preserva dal trasformarsi in bestia selvatica nei confronti degli altri uomini e previene lo scivolamento sempre in agguato dell'eroismo in tirannia. In qualche modo, la qualità politica di tale eroismo è ciò che gli serve da parapetto e che introduce in tale percorso che può tendere alla assenza di misura qualcosa che faccia da misura.

Si è forse in diritto di manifestare più che qualche riserva nei confronti di tale forma di eroismo, perché esso si sottrarrebbe alla pluralità, condurrebbe a una posizione di ritiro, facendo dell'eroe un essere a parte rispetto agli altri

uomini, o - secondo Hegel - più avanti rispetto agli altri uomini, dando così origine ai diversi fantasmi del capo o della guida? Ancora una volta, la Arendt non è Heidegger. E' anche un anti-Heidegger. Che si tratti della comunità omerica degli eroi, o del gruppo dei pari che circondava Rosa Luxemburg, l'eroismo politico, l'azione, lungi dal voltare la schiena alla pluralità, al contrario si appoggia su di essa, vi si addossa addirittura. Perché l'azione, azione concertata, apre una scena politico-pubblica, uno spazio dell'apparire dove la reversibilità degli attori può darsi libero sfogo, attraverso il vedere e l'essere visti. Essa deve dunque dispiegarsi soltanto nell'elemento di pluralità a cui si possono attribuire parecchi nomi: compagnia, amicizia, e altri ancora. Quando la Arendt pone il coraggio come virtù politica per eccellenza, ha cura di precisare che solo coloro che possiedono questa qualità possono essere ammessi a un essere-insieme ("fellowship") politico nel suo tenore e nei suoi obiettivi, nella misura in cui tale «politicalità» trascende il carattere gregario di un semplice assembramento che si fonda sui bisogni della vita. Con «la messa in comune degli atti e delle parole», si instaura una scena contrastata in cui l'azione politica si nutre della pluralità delle prospettive, delle "doxai" sul mondo, in cui si incrociano in un gioco complesso e instabile l'"agon" e la "philia" o la cura del mondo comune. L'eroismo politico come lo concepisce la Arendt, radicato nel più profondo della condizione di pluralità, si colloca dunque all'esatto opposto del "pathos" della distanza e della ricerca della separazione discriminante. Ritorniamo al «tesoro perduto» delle grandi rivoluzioni moderne, che può permetterci di avvicinarci al massimo all'eroismo della Arendt. Un eroismo della breccia, tale che si apra improvviso uno spazio propizio a una nuova esperienza della libertà politica; un eroismo di tipo nuovo che - contrariamente all'eroismo classico - tenderebbe verso quella forma paradossale che sarebbe un eroismo di senza-nome, come se l'accesso alla singolarità si guardasse dall'investire il nome. Contemporanei e storici lo hanno notato: chi conosce gli eroi che nel 1848, nel 1871, nel 1936 in Spagna o nel 1956 a Budapest presero l'iniziativa di un assalto o resistettero fino alla morte sulle barricate, davanti alle forze della repressione? Queste tre repliche scaturite da una concezione eroica della politica

delineano senza alcun dubbio un disegno globale. Esse puntano a un pensiero della politica che, se mantiene un rapporto con lo stupore filosofico, si situa però decisamente all'esterno della filosofia politica, accusata di occultare la fenomenalità del "bios politikos", non ai bordi, non ai margini, ma nella sua esteriorità. Nella Arendt c'è un «eroismo dello spirito» nel senso di Vico, che le permette di conquistare tale posizione di esteriorità, come se il tono eroico aprisse la strada a un nuovo accostamento dell'azione, a un riconoscimento della "praxis". Così, più che fare della «vera filosofia politica» un nuovo "avatar" della politica dei filosofi che ambirebbe a raggiungere alla fine la politica nella sua verità, mettendo da parte l'imprevedibilità dell'azione, forse si può valutarne la misura critica e ironica grazie a una formula pascaliana (ancora Pascal!) che sarebbe: «La vera filosofia politica si burla della filosofia politica». Si burla della tradizione, delle sue operazioni di dissimulazione dell'esistenza politica; si burla del pensiero ereditato; si burla anche delle imprese presenti e pesanti di restaurazione. Questa formula, che non cancella né attenua l'opposizione della Arendt alla filosofia politica, circoscrive senza alcun dubbio un luogo a partire dal quale leggere l'autrice di "Vita activa". In effetti, si può presumere - senza grandi rischi di errore - che la lettura della Arendt sarà differente se la lotta contro la tradizione viene tenuta in conto oppure no. Perché, se la si minimizza, o più esattamente se non la si prende sul serio, riducendola all'espressione di una idiosincrasia contingente; se si lavora per fare della Arendt uno «dei più grandi filosofi politici del nostro tempo», si arriverà ben presto a una Arendt canonica, mummicata, pietrificata, che funzionerà presto come autorità per legittimare i conservatorismi esistenti, sia che si tratti dell'educazione, sia che si tratti della repubblica. Sono numerosi gli «arendtiani» che preferiscono passare sotto silenzio questa opposizione alla filosofia politica, per meglio piegare la Arendt ai loro fini.

Inversamente, se si presta deliberatamente attenzione a questo orientamento essenziale, a questa ironia, se se ne accoglie la forza dirompente, non ci si accorge forse che l'esteriorità è un passaggio obbligato per accedere a ciò che nella Arendt è inclassificabile, cioè «scandaloso», e non si presta affatto a un'operazione di canonizzazione? In breve, si

aumentano così le possibilità di ritrovare l'"enfant terrible", la dissidente ("maverick") il cui pensiero, lungo tutto un versante, punta a un'idea libertaria della politica. Basti ricordare le sue posizioni su Israele nel grande testo del 1945, "Zionism Reconsidered" (35), la sua critica dello Stato-nazione, la sua critica della sovranità, dei partiti, la sua vicinanza a Benjamin, come testimonia il testo che gli ha dedicato (36) e che è come il suo "Discorso sul metodo", il suo interesse per la disobbedienza civile, il suo rapporto con Rosa Luxemburg, la sua scelta della repubblica dei consigli.

Prima di esplorare tali vie, si sappia riconoscere nella Arendt un «tafano», una «torpedine», un moderno Socrate, che getta un incancellabile sospetto sulla filosofia politica, che fin là pareva essere sopra ogni sospetto. Come una guastafeste del pensiero, la Arendt mette il bastone fra le ruote dei giovani e dei meno giovani che si precipitano nelle biblioteche per «fare» filosofia politica e pone loro la domanda preliminare, la più tormentosa: l'opera di intelligibilità della filosofia politica è inesorabilmente condannata a trasformarsi in governo dei filosofi? Oppure è possibile concepire una filosofia politica che, avvertita delle possibili derive, si limita a comprendere le "res politicae", il "bios politikos", senza convertirsi subito in progetto di governare la moltitudine ("oi polloi") in nome della filosofia? In sintesi, con le parole della Arendt: "what is political philosophy?"

POSTFAZIONE

di Mario Pezzella

Ricostruendo il suo cammino intellettuale, nell'ultimo libro "Pour une Philosophie politique critique", Abensour ricorda quanto decisivo sia stato il suo confronto con l'opera di Hannah Arendt: «Dovevo approfondire la questione così nuova della natalità, prendere le misure dell'antiplatonismo della Arendt e valutare ciò che significava il gesto, a prima vista sconcertante, che consisteva nell'andare a cercare la filosofia politica di Kant nella "Critica del giudizio"» (1).

Abensour aveva negli anni Settanta approvato la rinascita della «filosofia politica», come antidoto a una concezione sociologica o economicista dell'azione storica; successivamente, egli non ha condiviso la sua trasformazione in disciplina accademica e il tentativo di giustificare la concezione liberale e parlamentare della democrazia come l'unica pensabile e possibile. Lo studio della Arendt gli permette di elaborare il suo pensiero, di giungere prima a una «critica della filosofia politica», e poi - in positivo - a una "filosofia politica critica". La Arendt, così riletta da Abensour, appare come la pensatrice di una moltitudine insorgente e radicale, critica verso ogni forma di democrazia formale e spettacolare, pronta a opporre il suo momento istituyente e creativo a quello inerte e costituito dello Stato. In questa prospettiva, il termine stesso di «filosofia politica» è paradossale, quasi un tentativo di unire due concetti di per sé contraddittori. Filosofia e politica non appartengono piuttosto a tradizioni differenti e alternative? Secondo la Arendt «la filosofia politica avrebbe innanzitutto il torto di essere il frutto dello spirito corporativo dei filosofi. Oggetto della ricerca non sarebbe più la questione della città, della città buona, ma il rapporto del filosofo alla città. Alla domanda sul regime politico migliore si sostituirebbe la ricerca del

regime capace di proteggere il filosofo dalle passioni della moltitudine» (2). La Arendt, come è noto, amava definirsi uno «scrittore politico», nella linea di Machiavelli, Montesquieu e Tocqueville: questi avrebbero esaltato l'elemento irriducibile della pluralità, del conflitto e della moltitudine nella storia, mentre i filosofi avrebbero piuttosto cercato di ricondurre i molti all'Uno, la contraddizione alla quiete, il molteplice a una codificazione istituita e immutabile.

Questa critica è ben visibile - secondo Abensour - nell'analisi dedicata dalla Arendt al mito della caverna di Platone, che è insieme una ripresa e una critica della lettura heideggeriana del noto testo della "Repubblica". Gli uomini incatenati nella caverna danno un'immagine totalmente negativa della vita pubblica e della "polis"; ad essi il filosofo, illuminato dalla visione delle Idee, dovrebbe portare ordinamento e armonia. Ma il tentativo non finisce troppo bene, secondo la Arendt: perché in realtà i disgraziati e recalcitranti cittadini proprio non ne vogliono sapere di essere illuminati dall'alto di un'autorità estranea e non condivisa. Come già aveva scritto Heidegger, è perfino prevedibile una lotta mortale tra il «liberatore» e i prigionieri che non vogliono saperne di essere liberati.

In effetti, è il punto di partenza di Platone a essere contestato dalla Arendt. La «caverna» descrive in modo astratto una condizione umana apolitica, priva di parola e di azione, che potrebbe solo essere illuminata e controllata dall'alto: «[...] Nella rappresentazione che propone della condizione umana, Platone ignora tutto ciò che è atto a favorire la nascita della politica, ignora le condizioni di possibilità della politica, la parola e l'azione. Dunque, Platone edifica il suo progetto di filosofia politica [...] a partire da una condizione umana apolitica, o anche impolitica. Il filosofo, dopo aver contemplato le idee e la verità suprema o l'idea del bene, ridiscende nella caverna, per codificare il comportamento dei suoi abitanti, per sottometterne la condotta a un insieme di norme che viene a imprimersi dall'esterno» (3).

L'immagine della caverna e dei prigionieri suppone già un'immagine negativa dell'agire politico, a cui il filosofo vuole opporsi ed imporsi, per affermare contro un simile caos l'unità e l'autorità regolatrice. Una visione dell'essere-in-comune

totalmente negativa, un'ostilità alla "polis", concepita come luogo di disordine e iniquità, inducono il filosofo ad imporre dall'esterno un argine al dilagare della corruzione e della morte; come se la città e l'agire dei cittadini fossero irrimediabilmente condannati all'ignoranza e all'impotenza. Questa visione negativa della politica spinge Platone a modificare addirittura la sua teoria delle idee nella "Repubblica": più che oggetto di visione contemplativa, esse divengono istanze normative, in base a cui dev'essere ordinata la vita della città. Come già per Heidegger, anche per la Arendt Platone passa dalla concezione delle idee «come essenze vere», a quella delle idee «come misure da applicare», e ciò essenzialmente nel contesto politico: «Ora, mentre l'idea del bello conduce alla contemplazione dell'essere, al non-velamento dell'essere grazie a un movimento ascendente, l'idea del bene genera un doppio movimento, di risalita verso la contemplazione dell'idea suprema e di ridiscesa verso le faccende umane a cui conviene applicare la misura di tutte le cose, cioè l'idea del bene, ricordando che in greco 'bene' ("kalon") vuol dire 'buono per', 'adatto a', 'adeguato a'» (4). Accordare la preminenza all'idea del Bene, piuttosto che a quella del Bello, nel contesto politico, significa abbandonare una concezione del pensiero come stupore di fronte all'imprevedibilità e al molteplice svelarsi dell'Essere, e affermare invece il dominio della normatività e dell'autorità, che devono essere imposte al mondo infido degli «affari» della città.

Se nella lettura di Platone la Arendt mostra più di un punto di contatto con Heidegger, se ne allontana però decisamente, quando critica la sua concezione dell'essere-per-la-morte: la filosofia occidentale è in larga misura condizionata e guidata dall'idea della morte, ed è uno dei motivi che determinano la sua ostilità alla politica e alla vita indeterminata e caotica della "polis". Questa è infatti dominata dal principio imprevedibile ed opposto dell'"essere-per-la-nascita", dall'irruzione di eventi incondizionati, di inizi indominabili: l'"essere inaugurale" produce «l'apertura di un'infinità di possibili, capaci di far sorgere il nuovo nel mondo» (5). Se nello Heidegger di "Essere e tempo" è proprio l'essere-per-la-morte a determinare l'apertura della dimensione del possibile, questa poi viene

rinchiusa e limitata nel "destino" del popolo, nella voce della sua origine e dei suoi eroi; moltitudine e singolarità sono insieme rinchiusi nell'"Uno" di un'epoca dell'Essere, nell'appello onniavvolgente del suo disvelamento. Al contrario, la Arendt cerca di circoscrivere e definire l'esperienza specifica dell'"inizio", dello scaturire di un evento rivoluzionario nello spazio pubblico; questa idea dell'inizio, vibrante nelle esperienze consiliari del Novecento, è stata soffocata e soppressa dai regimi totalitari e va ripensata e riscoperta.

L'azione politica ha la potenza di inserire nell'essere (altrimenti opaco e insensato come l'"il-y-a" di Levinas o l'"in sé" di Sartre) la discontinuità salvatrice, il balenio di un possibile che prima non era, e che essa estrae alla luce del significato. L'essere-per-la-nascita affiora soprattutto nel tempo sospeso di una "cesura" storica, nell'intervallo che segna la discontinuità tra un'epoca e l'altra, quando come diceva Benjamin, la dialettica degli eventi resta «in bilico». Nella breccia che si apre tra un ordine in declino e un possibile ignoto, che ancora non si è solidificato e alienato in un nuovo regime, si apre il tempo dell'"azione" politica vera, inaugurale e iniziale. L'azione politica introduce il nuovo e il possibile nella ripetizione sempre uguale del tempo e rompe la catena del destino e della necessità. Tra l'essere-per-la-nascita e l'essere-per-la-morte vi è dunque la stessa differenza che passa tra le modalità del possibile e del necessario: «Una denota l'ingresso nella possibilità, l'altra ne segna l'estinzione» (6). La nascita è per la Arendt potenza originante, da cui scaturisce l'azione politica come affermazione di un inizio: «Come se il mondo fosse in permanenza il teatro di un combattimento fra la legge della mortalità e il miracolo della natalità» (7).

Ma come è possibile che l'azione inaugurale, la vitalità della cesura, il potere istituyente dei cittadini, si diano durata e resistano alla tentazione di creare un ordine altrettanto stabile e alienato del precedente? La Arendt trova sostegno in un pensatore, che pur non avendo mai scritto una vera e propria «filosofia politica», ha concepito una innovativa teoria del «senso comune»: si tratta di Kant e della sua opera in apparenza più lontana dalla politica, "La critica del giudizio". Il senso comune è pensato come «una condizione di possibilità» della comunicabilità universale, e rivela la volontà degli

uomini di creare un mondo in cui ogni singolarità venga riconosciuta nella sua differenza specifica; essi realizzano così il desiderio di persuadersi l'uno con l'altro e l'aspirazione a giudizi universali e condivisi. La Arendt estende il significato del giudizio di gusto kantiano all'ambito del giudizio politico: «Ogni giudizio, ma anche ogni azione, dovrebbe rispondere a questa esigenza originaria di comunicazione universale, dandosi come obiettivo di far passare nell'effettività, sotto forma di legge (dunque, di fenomenalizzare) tale idea di umanità, rinviando a un contratto originario. La comunicazione non è un dato dell'esperienza. Ogni giudizio di gusto è attraversato, lavorato da questo contratto originario e dall'esigenza di comunicabilità universale che esso comporta» (8).

Il contratto originario non è però qualcosa che esista come atto effettuale, antecedente all'esperienza storica concreta e alla sua contingenza. Esso è piuttosto un'unità di misura, o la regola trascendentale che pone l'esigenza di trovare accordo e riconoscimento tra gli uomini. La sua universalità è il frutto di una relazione intersoggettiva incessante, e non è dedotta da principi primi o fondamenti immutabili. Questi sono i caratteri del giudizio estetico kantiano: ma non è possibile - si chiede la Arendt - utilizzare lo stesso modello per la comunità politica e le regole delle sue azioni, definire allo stesso modo la partecipazione attiva dei cittadini alla cosa pubblica?

Interpretando in tal modo la Arendt, Abensour si ricollega alle origini del giacobinismo rivoluzionario francese (a Saint-Just è dedicato un suo saggio politico importante, che introduce le opere complete) (9). Saint-Just considerava l'istituzione repubblicana come il braciere destinato a conservare il fervore costituente della rivoluzione, evitando che esso si spenga nella morta cenere della legge, nella sua tendenza a trasfigurare l'attività legiferante in potere costituito e immutabile: «L'istituzione, più matrice che cornice, contiene in sé una dimensione immaginaria, di anticipazione, che possiede di per sé una potenza stimolante, tale da far nascere, da generare costumi o piuttosto attitudini e comportamenti, che vadano nel senso dell'emancipazione, da essa annunciata. In questo senso l'istituzione, 'sistema di anticipazione' come

dice Gilles Deleuze, si oppone alla legge, nella misura in cui essa contiene un appello - appello di una libertà ad altre libertà -, che la differenzia radicalmente dal vincolo caratteristico della legge [...]» (10).

Come evitare il passaggio dal gioco reciproco del senso comune, gestazione della volontà generale dei cittadini, a un nuovo regime statico-inerte, fondato sulla violenza e il terrore? Il "senso comune" è il principio a priori della decisione politica democratica, che si oppone al principio autoritario fondato sulla sottomissione e sulla asimmetria dei rapporti di padronanza. Per praticarlo occorre tuttavia la desueta virtù del coraggio civico: se la vita sotto il dominio si limita «alla ripetizione della vita e al suo ciclo ripetitivo», l'azione politica espone nello spazio pubblico dell'apparire, in cui «ogni cosa ed ogni uomo si espone alla vista altrui» (Arendt) (11).

Tal eroismo non ha però nulla di sacrificale o di romantico, e in particolare si differenzia da quello evocato da Heidegger in "Essere e tempo". Non è la risposta all'appello sovrumano del destino, ma il coraggio civico che si applica a criticare ogni regime che voglia porsi come fatalità inviata da un dio. Solo la "mancanza" di un dio e dei suoi «eletti» presunti può salvarci, nell'ambito politico. L'eroismo si condensa qui nella singolarità del dissenso di fronte a una legge, statuita deprivando e ingannando il «senso comune» dei cittadini, eludendo l'arena della persuasione e della comunicazione. Contro le decisioni occulte delle élite combatte la «democrazia insorgente», come la chiama Abensour, che riattiva incessantemente il conflitto dei "diritti" contro le "leggi", il disaccordo tra la realizzazione del principio di eguaglianza e la sua restrizione a una parte sola dei cittadini (12). Le istituzioni che possono dar forma a tale insorgenza sono quelle consiliari e comunaliste, che la Arendt ha descritto -nella loro possibile efficacia pragmatica oltre che nel loro orientamento utopico - nel libro "Sulla Rivoluzione".

Alla filosofia politica fondata su principi primi e sul dominio dell'Uno, la Arendt oppone il "pensiero ampliato" di Kant, più un processo e un metodo che una determinazione di contenuti: esso esprime il continuo tentativo di accordare i nostri giudizi a quelli degli altri, senza poter sapere se avremo successo e quale risultato finale emergerà dal confronto. Il

pensiero ampliato si costituisce come intelletto collettivo, intessuto dai cittadini, nel movimento continuo della comunicazione e della persuasione, nel dissenso contro le leggi che tendono a bloccare tale attività, nell'apertura ripetuta del tempo storico, che non si appaga di alcuna soluzione definitiva. Il senso comune non mira a una «società buona» che concluda armonicamente (e tirannicamente) la storia, ma ad una accettazione del conflitto e della disunione e al loro riassorbimento in «giudizi politici» condivisi e contingenti. Paradossalmente, solo l'accettazione e il dispiegamento del conflitto può affermare il bene «comune» ed evitare che esso, divenendo di fatto particolare, ed espressione di una "parte" sola, degeneri in una guerra distruttiva e autodistruttiva.

L'azione politica resta esposta a una contingenza radicale, pur guidata da una potenza trascendentale e utopica: «L'idea del senso comune o il senso comune come idea, richiama precisamente a qualcosa che non è dell'ordine dell'esperienza, pur abitandola come il trascendentale, in cui soltanto l'esperienza e il pensiero che la costituisce possono trovare il loro luogo fondativo [...] Il trascendentale è presente in seno all'empirico come rappresentazione di un altrove, senza il cui riferimento l'empirico non reggerebbe, l'esperienza perderebbe il suo principio di orientamento» (13). Se non è possibile dedurre il contenuto della decisione da un principio generale e astratto, è però opportuno lasciarsi guidare da una "unità di misura" (la relazione simmetrica tra uguali) e dal «pensiero ampliato», che esalta il confronto delle opinioni e critica ogni forma di asservimento.

NOTE

PREFAZIONE.

1. H. Arendt, "The Human Condition", University of Chicago Press, Chicago-London 1958; trad. it. di S. Finzi, "Vita activa. La condizione umana", Bompiani, Milano 1964, p. 45.

2. N. Machiavelli, "Il Principe", Einaudi, Torino 1961, p. 75.

3. E. Quinet, "Les Révolutions d'Italie", Pagnerre, Paris 1857, p. 286; trad. it. di C. Muscetta, "Le rivoluzioni d'Italia", Laterza, Bari 1935.

4. N. Machiavelli, "Lettera a Francesco Vettori", in M. Marti, G. Varanini, "Problemi e testimonianze della civiltà letteraria italiana. 3.

Il Rinascimento", Le Monnier, Firenze 1978, p. 47.

5. Ibidem.

6. Ibidem.

7. Conf. M. Abensour, "La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien", Editions du Félin, Paris 2004; trad. it. di M. Pezzella, "La Democrazia contro lo Stato", Edizioni Cronopio, Napoli 2008.

8. C. Lefort, "Le Travail de l'Oeuvre: Machiavel", Gallimard, Paris 1972.

9. Conf. H. Arendt, "Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought", Viking Press, New York 1961, p. 72; trad. it. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi, T. Gargiulo, "Tra passato e futuro", Vallecchi, Firenze 1970; Garzanti, Milano 1991 (nuova ed.).

10. M. Merleau-Ponty, "Signes", Gallimard, Paris 1960, p. 270; trad. it. di G. Alfieri, "Segni", Il Saggiatore, Milano 1967; NET, Milano 2003 (nuova ed.).

11. N. Machiavelli, "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio", Einaudi, Torino 1983, p. 31.

INTRODUZIONE.

1. B. Parekh, "Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy", Mc Millan Press, London 1981; M. Passerin d'Entrèves, "The Political Philosophy of Hannah Arendt", Routledge, London-New York 1994. Senza analizzare qui il problema delle relazioni fra Hannah Arendt e Leo Strauss, ci basti indicare che, per alcuni, i due pensatori apparterrebbero - a dispetto delle loro differenze - al medesimo paradigma. Conf. J. Gunnell, "Political Theory: Tradition and Interpretation", Winthrop, Cambridge 1979, o A. Renaut, "Histoire de la philosophie politique", 5 voll., Calmann-Lévy, Paris 1999, vol. 1, p. 7. Altri, al contrario, insistono sul conflitto che li opponeva a proposito del modo di pensare le relazioni fra la vita politica e la vita filosofica. Sulla questione, si veda il punto di vista insieme sfumato e complesso di D. R. Villa, "The Philosopher versus The Citizen, Arendt, Strauss and Socrates", in D. R. Villa, "Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt", Princeton University Press, New York 1999, pp. 155-179.

2. J. Taminiaux, "La Ville de Thrace et le Penseur professionnel, Arendt et Heidegger", Payot, Paris 1992.

3. Ibid., p.p. 25-26.

4. Ibidem.

5. A. Amiel, "Hannah Arendt. Politique et événement", PUF, Paris 1999, p. 123. Della stessa autrice, conf. "La Non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement", PUF, Paris 2001, il cui progetto è di comprendere un procedimento singolare che non cessa di polemizzare con la possibilità stessa di una filosofia politica: conf. p. 15.

6 H. Arendt, "Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought, Viking Press, New York 1961, p.p. 11 e 14; trad. it. di M. Bianchi di Lavagna Malagodi, T. Gargiulo, "Tra passato e futuro", Vallecchi, Firenze 1970; Garzanti, Milano 1991 (nuova ed.).

7. H. Arendt, "Denktagenbuch. 1950-1973", Hannah Arendt Bluecher Literary Trust-Piper, New York-Munchen 2002; trad. it. di C. Marazia, "Quaderni e diari 1950-1973",

Neri Pozza, Vicenza 2007, p. 224.

8. Ibid., p. 567.

9. H. Arendt, K. Jaspers, "Briefwechsel 1926-1969", Piper, Munchen 1985; trad. it. di Q. Principe, "Carteggio 1926-1969. Filosofia e politica", Feltrinelli, Milano 1989, p. 105.

10. H. Arendt, K. Blumenfeld, "In keinen Besitz verwurzelt. Die Korrespondenz Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld", Rotbuch, Hamburg 1995; lettera del 14 ottobre 1952.

11. H. Arendt, "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache", in G. Gaus, "Zur Person: Porträts in Frage und Antwort", Deutschen Taschenbuch, Munchen 1965, p. 20; anche in A. Reif (a cura di), "Gespräche mit Hannah Arendt", Piper, Munchen 1976; trad. it. "Che cosa resta? Resta la lingua materna", «aut aut», 239-240 (1990), p.p. 11-30; trad. it. di A. Dal Lago anche in H. Arendt, "La lingua materna. La condizione umana e il pensiero plurale", Mimesis, Milano 1993. Cit. anche in H. Arendt, "Die verborgene Tradition. Acht Essays", Suhrkamp, Frankfurt 1976, p. 222; trad. it. "Die verborgene Tradition. La tradizione nascosta. Acht Essays", Spano, s.l. 1993.

12. H. Arendt, "The Life of the Mind", Harcourt Brace, New York-London 1978; trad. it. di Giorgio Zanetti, "La vita della mente", Il Mulino, Bologna 1987.

CAPITOLO PRIMO. PASCAL. IL PENSIERO 331.

1. H. Arendt, "Lectures on Kant's Political Philosophy", The University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. di P.P. Portinaro, "Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant", Il melangolo, Genova 1990, p. 39.

2. B. Pascal, "Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets. Qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers", Desprez, Paris 1670; trad. it. di G. Auletta, I. Rossi, "Pensieri e altri scritti di e su Pascal", Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p.236.

3. Nel marzo 1954, la Arendt tenne all'Università di Notre Dame una lezione in tre parti, dal titolo "Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought After the French

Revolution". Le prime due parti sono rimaste manoscritte; la terza si trova in H. Arendt, "Philosophy and Politics", «Social Research», 57-1 (primavera 1990), p.p. 73-103 (n.d.t.).

4. Ibid., p. 73.

5. M. Heidegger, "Einführung in die Metaphysik", Niemeyer, Tübingen 1953; trad. it. di G. Masi, "Introduzione alla metafisica", Mursia, Milano 1968.

6. Conf. M. Heidegger, "Was ist Metaphysik?", Cohen, Bonn 1929; trad. it. di H. Kunkler, A. Mattone, G. Raio, "Che cos'è la metafisica?", Libreria Tullio Pironti, Napoli 1982.

7. «Considerare la metafisica soltanto come scienza e come discorso epocale, significa perdere di vista la metafisica come silenzio, questione che nasce a fior di labbra, smarrimento, stupore che volge in angoscia, perdita di tutti i punti di riferimento, domanda che nel momento in cui nasce sembra dover rimanere senza risposta. Da un lato, aporia dolorosa; dall'altro, dottrina trionfale», M. Haar, "La métaphysique inachevable?", in "La Fracture de l'Histoire", Millon, Grenoble 1994, p.p. 289-290.

8. D.R. Villa, "Arendt and Heidegger. The Fate of the Political", Princeton University Press, New York 1996, p.p. 113-114.

9. Ibid., p. 114.

10. J. Taminiaux, "La Fille de Thrace et le Penseur professionnel", cit., p. 25.

11. H. Arendt, "Martin Heidegger ist 80 Jahre alt", «Merkur», 23 (1969), p.p. 893-902; trad. it. "Martin Heidegger a ottantanni", «Micromega», 2 (1988), p.p. 165-180.

12. H. Arendt, "Martin Heidegger ist 80 Jahre alt", cit., p. 895.

13. Su questo movimento conf. E. Grassi, "Humanisme et Marxisme", L'Age d'homme, Genève 1978; E. Grassi, "Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition", Pennsylvania University Press, University Park-London 1980; trad. it. di R. Moroni, "Retorica come filosofia: la tradizione umanistica", Città del Sole, Napoli 1999.

14. R. Schurmann, "Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir", Seuil, Paris 1982, p. 50; trad. it. di G. Carchia, "Dai principi all'anarchia: essere e agire in Heidegger", Il Mulino, Bologna 1995.

15. Ibid., p. 107.

16. H. Arendt, "The Human Condition", University of Chicago Press, Chicago-London 1958; trad. it. di S. Finzi, "Vita activa. La condizione umana", Bompiani, Milano 1964, p. 164.

17. Platone, "Il Politico", 259c, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), Platone, "Tutte le opere", Sansoni, Firenze 1974, p. 282. Di Hannah Arendt si può parimenti leggere questo apprezzamento: «Platone e Aristotele, benché in modi molto differenti, dovettero appoggiarsi su esperienze di relazioni umane tratte dalla casa e dalla vita delle famiglie greche, in cui il capofamiglia governava come un despota con un potere incontestato sui membri della sua famiglia e sugli schiavi di casa sua», H. Arendt, "Between Past and Future", cit., p. 139.

18. Platone, "Il Politico", cit., p. 316 (305d).

19. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 163.

20. J. Taminiaux, "La réappropriation de l'«Éthique à Nicomaque»: 'poiesis' et 'praxis' dans l'articulation de l'ontologie fondamentale"; in J. Taminiaux, "Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger", Millon, Grenoble 1989, p. 152.

21. Conf. H. Arendt, "Vita activa", cit., e l'articolo [scritto nel 1964, ma comparso postumo, n.d.t.] "Travail, Oeuvre, Action", «Études phénoménologiques», 2 (1985), p.p. 3-25.

22. Aristotele, "Politica", 2°, 3, 1261a, in C.A. Viano (a cura di), "Aristotele. La Politica", Laterza, Bari 1967, p. 48.

23. H. Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", in "Essays in Understanding. 1930-1954", Harcourt and Brace, New York 1994, p.

354.

24. Per l'opposizione fra il paradigma politico e quello della critica del dominio, mi permetto di rimandare al mio articolo, M. Abensour, "Pour une philosophie politique critique?", «Tumultes», 17-18 (2002), p.p. 207-258.

25. H. Arendt, "Was ist Politik?", Piper, Munchen 1993; trad. it. di M. Bistolfi, "Che cos'è la politica?", Edizioni di Comunità, Milano 1995, p. 42.

1. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 103.
2. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 128.
3. J. Taminiaux, "Le Paradoxe de l'appartenance et du retrait", in M. Abensour (a cura di), "Ontologie et Politique. Actes du colloque Hannah Arendt. Paris, 14-16 avril 1988, organisé par le Collège international de philosophie, avec la collaboration du Goethe Institut de Paris", Tierce, Paris 1989, p. 91.
4. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 233.
5. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 99.
- 6.. Ibid., p. 101.
7. J. Taminiaux, "La Fille de Thrace et le Penseur professionnel", cit., p. 232.
8. Conf. H. Arendt, "Martin Heidegger a ottantanni", cit., p. 172.
9. J. Taminiaux, "La Fille de Thrace et le Penseur professionnel", cit., p. 231.
10. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 81. Lo si paragoni con C. Castoriadis, "Sur 'Le Politique' de Platon", Seuil, Paris 1999, p. 44; trad. it. di G. Auteri, "Enantion Platonos: Castoriadis contro Platone", C.U.E.C.M., Catania 2004.
11. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 81.
12. J. Taminiaux, "La Fille de Thrace et le Penseur professionnel", cit., p.p. 222-224.
13. H. Arendt, "La politique a-t-elle finalement encore un sens?", in M. Abensour (a cura di), "Ontologie et politique", cit., p. 167.
14. M. Merleau-Ponty, "Signes", Gallimard, Paris 1960, p. 418; trad. it. di G. Alfieri, "Segni", Il Saggiatore, Milano 1967; NET, Milano 2003 (nuova ed.).
15. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 103.
16. Conf. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 243.

CAPITOLO TERZO. LO SPOSTAMENTO DAL BELLO AL BENE, O LA POLITICA SOTTO IL DOMINIO DELLA FILOSOFIA.

1. H. Arendt, M. Heidegger, "Briefe 1925 bis 1975 und

andere Zeugnisse", Klostermann, Frankfurt am Main 1998, p. 144.

2. H. Arendt, K. Jaspers, "Briefwechsel 1926-1969", cit., p. 235. [La lettera non è tradotta nell'edizione italiana, n.d.t.].

3 M. Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit", Francke, Bern 1954; trad. it. di A. Bixio, "La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo", SEI, Torino 1975.

4. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 42.

5. H. Arendt, "Was ist Autorität?", «Der Monat», 89 (agosto 1956), p. 35; anche in H. Arendt, "Between Past and Future", cit.

6. Ibid., p. 42.

7. Stessa scelta e stessa tesi interpretativa ibidem: «Nel cuore di questa ricerca [della miglior forma di governo], Platone racconta la sua parabola, che si rivela essere la storia del filosofo in questo mondo, come se avesse avuto l'intenzione di scrivere la biografia concentrata del filosofo».

8. M. Heidegger, "La dottrina di Platone sulla verità", cit., p. 46.

9. Ibid., p.p. 47-48.

10. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 95.

11. H. Arendt, "Was ist Autorität?", cit., p. 35.

12. C. Castoriadis, "Sur 'Le Politique' de Platon", cit., p. 52.

13. H. Arendt, "Was ist Autorität?", cit., p. 40.

14. Ibid., p. 39.

15. Conf. Platone, "La Repubblica", 516c-d, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 1019.

16. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 96.

17. Si pone qui un problema di interpretazione: la Arendt, per definire la vita della moltitudine, parla della caverna. Evidentemente, non si tratta della caverna platonica, ma di un senso più generale che rimanda al campo delle faccende umane, a ciò che i filosofi hanno la tendenza a chiamare «la caverna delle faccende umane», precisamente l'espressione che usa la Arendt, nella stessa pagina, un poco oltre, come per dissolvere la precedente ambiguità.

18. H. Arendt, "Was ist Autorität?", cit., p.p. 42-43.

19. H. Arendt, "Philosophy and Politics", cit., p. 96.

20. M. Heidegger, "La dottrina di Platone sulla verità",

cit., p.p. 54-55.

21. H. Arendt, "Was ist Autorität?", cit., p. 43.

22. Arendt, "Vita activa", cit., p. 166.

23. La Arendt, nella nota 16 del testo "Was ist Autorität?", cit., riconosce il debito: «Per questa presentazione, sono debitrice della grande interpretazione della parabola della caverna da parte di Heidegger in "La dottrina di Platone sulla verità" [...] Heidegger dimostra come Platone abbia trasformato il concetto di verità (aletheia) fino a renderlo identico a quello di giudizio adeguato (orthotes). L'adeguazione, non la verità, viene richiesta, se il sapere del filosofo è la capacità di misurare». Ma, riconosciuto ciò, la Arendt rimprovera a Heidegger di aver ignorato la dimensione politica quando intraprende la spiegazione di tale trasformazione del concetto di verità. «Benché egli faccia esplicita allusione al rischio corso dal filosofo quando si trova costretto a ridiscendere nella caverna, Heidegger non tiene conto del contesto politico in cui la parabola appare. Secondo lui, la causa della trasformazione è che l'atto soggettivo della visione (idein, idea) prende il sopravvento sulla verità oggettiva...».

24. Conf. Platone, "La Repubblica", 514a, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 1018.

25. M. Heidegger, "La dottrina di Platone sulla verità", cit., p. 53.

26. Ibid., p. 64.

27. Ibid., p. 58. Il passo di Platone è "Repubblica", 508e, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 1015.

28. M. Heidegger, "La dottrina di Platone sulla verità", cit., p. 62.

29. Ibid., p.p. 62-63. Conf. Platone, "Repubblica", 517c, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 1020.

30. M. Heidegger, "La dottrina di Platone sulla verità", cit., p. 63.

31. Ibidem.

32. Ibid., p.p. 67-68.

33. H. Arendt, "Between Past and Future", cit., p. 149.

34. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 166.

35. Ibidem.

36. H. Arendt, "Between Past and Future", cit., p. 369.

37. Platone, "Convito", 2nd, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 450.

38. Di fronte a Socrate che sostiene che l'amore si riconduce al bello, Diotima propone una controipotesi: «Ma - riprese - fa' conto che qualcuno, mutando i termini, sostituisse bene e bello... Difatti - disse - per il possesso del bene i felici sono felici», "Convito", 204e; 205, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 446.

39. H. Arendt, "Between Past and Future", cit., p. 149.

40. M. Heidegger, "La dottrina di Platone sulla verità", cit., p. 55.

41. Ibid., p. 63.

42. Ibid., p. 65.

43. Platone, "Repubblica", 596b, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 1072.

44. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 167.

45. Conf. M.P. Edmond, "Le Philosophe-roi. Platon et la politique", Payot, Paris 1991, p. 150 e l'insieme del capitolo "Le problème d'Homère", p.p. 137-156.

46. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 73.

47. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 216.

48. Ibid., p. 165. Conf. anche "Between Past and Future", cit., p.p. 150-151, dove il governo del re-filosofo è definito come «il dominio delle faccende umane da parte di qualcosa di esterno al loro ambito».

49. «La disfatta di Atene, che equivale di fatto alla disfatta storica della democrazia, ha avuto risultati storici di portata incalcolabile [...] Essa ha fissato il corso di filosofia politica per venticinque secoli [...] Ora, Platone e la sua filosofia politica [...] sono il risultato della disfatta della democrazia ateniese», C. Castoriadis, "Ce qui fait la Grèce. 1: D'Homère à Héraclite", Seuil, Paris 2004, p. 286.

50. Ibid., p. 288. In termini simili a p. 274.

51. F. Volpi, «"Dasein" comme "praxis": l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote», in F. Volpi (a cura di), "Heidegger et l'idée de la phénoménologie", Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, p. 24.

CAPITOLO QUARTO. SOSTITUIRE LA NATALITA' ALLA MORTALITA', O PENSARE ALTRIMENTI LA QUESTIONE POLITICA.

1. L. Strauss, "Natural Right and History", University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 137; trad. it. di N. Pierri, "Diritto naturale e storia", Neri Pozza, Venezia 1957; Il Melangolo, Genova 2009 (nuova ed.).

2. Platone, "Fedone", 67e, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 74:

3. M. Dixsaut (a cura di), "Platon. Phédon", Flammarion, Paris 1991, p.333.

4. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p.p. 162-163.

5. Platone, "Fedone", 82c, in Platone, "Tutte le opere", cit., p. 85.

6. N. Loraux, "Donc Socrate est immortel", in J.B. Pontalis (a cura di), "Le Temps de la réflexion", Gallimard, Paris 1982.

7. Ibid., p. 29.

8. Ibid., p. 36.

9. Ibid., p. 45.

10. H. Arendt, corso "Philosophy and Politics: what is political philosophy?", p. 024445 del lascito "The papers of Hannah Arendt" della Library of Congress di Washington, D.C., USA.

11. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p. 565.

12. H. Arendt, "Vita activa", cit., p.p. 8-9.

13. H. Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", cit., p. 58.

14. Cit. in P. Bowen-Moore, "Hannah Arendt's Philosophy of Natality", Saint Martin's Press, New York 1989, p. 22.

15. Ibidem.

16. Editoriale della rivista «Alter, Naître et mourir», 1 (1993), p. 16.

17. Ibidem.

18. H. Arendt, "Truth and Politics", «The New Yorker», 25 febbraio 1967, p.p. 49-88; anche in H. Arendt, "Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought", Viking Press, New York 1968, p.p. 227-264; trad. it. di V. Sorrentino, "Verità e politica, seguito da La conquista dello spazio e la statura

dell'uomo", Bollati Boringhieri, Torino 1995; Torino 2004 (nuova ed.), p. 30.

19. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 69.

20. Sulle differenti accezioni del mondo nel pensiero di Hannah Arendt, conf. É. Tassin, "Le Trésor perdu", Payot et Rivages, Paris 199[^] p.p. 336-339.

21. Conf. F. Colin, "L'Homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt", Jacob, Paris 1999, p.p. 204-208.

22. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 8.

23. H. Arendt, "The Origins of Totalitarianism", Harcourt, Brace & C., New York 1951; trad. it. di A. Guadagnin, "Le origini del totalitarismo", Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 611.

24. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p. 164.

25. Ibidem.

26. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 128.

27. Conf. ibid., p. 8.

28. Conf. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 83.

29. H. Arendt, corso "Philosophy and Politics: what is political philosophy?", cit.

30. H. Arendt, "Understanding and Politics", «Partisan Review», 20 (1953), pp. 337-392; trad. it. di T. Serra, in H. Arendt, "La disobbedienza civile e altri saggi", Giuffrè, Milano 1985, p.p. 89-111.

31. H. Arendt, "Le origini del totalitarismo", cit., p. 656.

32. Patricia Bowen-Moore distingue nella sua opera tre forme di natalità: la natalità primaria o ontologica, la natalità politica, la natalità terziaria o teorica.

33. R. Misrahi, "Lumière commencement liberté", Plon, Paris 1969, p.p. 62-63.

34. H. Arendt, "On the Nature of Totalitarianism", cit., p. 58.

35. Conf. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 129.

36. H. Arendt, "What is Freedom?", in H. Arendt, "Between Past and Future", cit., p. 95.

37. H. Arendt, "On Revolution", Viking Press, New York 1963, p. 211; trad. it. di M. Attardo Magrini, "Sulla rivoluzione", Edizioni di Comunità, Milano 1983.

38. J. Greisch, "Ontologie et Temporalité", PUF, Paris 1994, p.p. 354-356.

39. M. Heidegger, "Sein und Zeit", Niemeyer, Tubingen 1927; trad. it. di P. Chiodi, "Essere e Tempo", UTET, Torino 1969, p. 539.

40. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 182.

41. Ibidem.

42. H. Arendt, "On violence", Harcourt, Brace and World, New York 1970; anche in H. Arendt, "Crises of the Republic", Harcourt, Brace and Jovanovich, New York 1972; trad. it. di S. D'Amico, "Sulla violenza", Guanda, Parma 1996, p. 75.

43. Ibidem.

44. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 546.

45. H. Arendt, "Sulla violenza", cit., p. 75.

46. Su questo punto, la Arendt che ama delimitare è molto netta: «E' evidente che l'affinità fra discorso e rivelazione è molto più stretta di quella fra azione e rivelazione, proprio come l'affinità fra azione e cominciamento è molto più stretta di quella fra discorso e cominciamento, sebbene molti, forse la maggior parte degli atti, siano compiuti in forma di discorso», "Vita activa", cit., p. 129.

47. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 38.

48. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p. 232.

49. Ibidem.

50. E. Levinas, "Le Temps et l'autre", PUF, Paris 1963, p.p. 62-63; trad. it. di F.P. Ciglia, "Il tempo e l'altro", Il melangolo, Genova 2001 (ultima ed.). L'opposizione comune a Heidegger a proposito di morte, lucidità, libertà suprema, è uno dei punti di vicinanza fra Hannah Arendt ed Emmanuel Levinas.

51. M. Heidegger, Essere e tempo, cit., p. 394.

52. H. Arendt, corso "Philosophy and Politics: what is political philosophy?", cit., foglio 024446.

CAPITOLO QUINTO. IL CAPOVOLGIMENTO KANTIANO: DALLA QUESTIONE DELL'UGUAGLIANZA A QUELLA DEL "SENSUS COMMUNIS".

1. L. Strauss, "L'intention de Rousseau", in P. Bénichou (a cura di), "Pensée de Rousseau", Seuil, Paris 1984, p.p. 92-93.

2. Ibid., p. 93.

3. H. Arendt, "Lectures on Kant's Political Philosophy",

University of Chicago Press, Chicago 1982; trad. it. di P.P. Portinaro, "Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant", Il melangolo, Genova 1990, p. 42.

4. I. Kant, "Kritik der Urtheilskraft", Lagarde und Friederich, Berlin-Libau 1790; trad. it. di M. Marassi, "Critica del giudizio", Bompiani, Milano 2004, p. 581.

5. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 47.

6. I. Kant, "Kritik der reinen Vernunft", Hartknoch, Riga 1781; 1787 (nuova ed.); trad. it. di C. Esposito, "Critica della ragion pura", Bompiani, Milano 2004, p. 1167.

7. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 47.

8. I. Kant, "Beobachtungen uber das Gefuhl des Schonen und Erhabenen", Hartknoch, Riga 1771, p. 66; trad. it. di L. Novati, "Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime", Rizzoli, Milano 1989.

9. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p.p. 48-49.

10. Ibid., p. 17.

11. É. Weil, "Problèmes kantians", Vrin, Paris 1970, p.p. 140-141; trad. it. di P. Venditti, "Problemi kantiani", Quattroventi, Urbino 2006.

12. Ibidem.

13. A proposito del curioso e difficile problema della relazione fra politica e filosofia, si citerà ancora questo passaggio essenziale delle conferenze della Arendt: «Certo, altri filosofi fecero quello che Kant non fece: scrissero delle filosofie politiche. Ma questo non significa che essi ne avessero una più alta opinione o che i problemi politici stessero al centro delle loro filosofie [...] Ma è chiaro che Platone scrisse la "Repubblica" per dare un fondamento secondo cui i filosofi dovrebbero diventare re, non per una spontanea inclinazione verso la politica ma perché così, prima di tutto, non sarebbero governati da gente peggiore di loro», "Teoria del giudizio politico", cit., p. 37. Una critica dello stesso tipo nei confronti di Aristotele. Quanto all'autore del "Leviatano", la Arendt scrive: «E persino Hobbes [...] scrisse il suo "Leviathan" per proteggere dai pericoli della politica e garantire pace e sicurezza nella misura dell'umanamente possibile», ibid., p.p. 37-38.

14. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 51.

15. É. Tassin, "Sens commun et communauté: la lecture arendtienne de Kant", «Les Cahiers de philosophie», autunno 1987, p. 81.

16. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 95.

17. La traduzione ci pare legittima nella misura in cui Jean-François Lyotard, nella sua opera "L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire", Galilée, Paris 1986; trad. it. di F. Mariani Zini, "L'entusiasmo: la critica kantiana della storia", Guerini, Milano 1989, si pone ugualmente la domanda - che a dire il vero è politica - della determinazione del "corpus" kantiano, anche se la sua scelta non copre che parzialmente quella della Arendt. Come lei, egli non si riferisce alla "Dottrina del diritto", stimando fra l'altro che si tratti di uno scritto dottrinale e sistematico, e non già di uno scritto critico. «Ci si riferisce ai testi kantiani rapportandosi allo storico-politico e trascurando la dottrina del diritto. Perché? C'è un'affinità fra il critico [...] e lo storico-politico: l'uno e l'altro debbono giudicare senza avere la regola del giudizio, a differenza del giuridico-politico (che ha come principio la regola del diritto)», ibid., p.p. 11; 15-16.

18. H. Arendt, "The Crisis in Education", «Partisan Review», 25 (1958), p. 498; anche in H. Arendt, "Tra passato e futuro", cit.

19. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p. 486.

20. Cit. nel saggio interpretativo di R. Beiner, "Il giudizio in Hannah Arendt", in H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 152. Ugualmente in H. Arendt, "The Crisis in Education", cit., p.p. 480-481. L'originale è H. Arendt, "Freedom and Politics: A Lecture", «Chicago Review», 14 (1960), p.p. 28-46,

21. Sono i testi che compongono H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit.

22. I. Kant, "Die Streit der Fakultäten", Nicolavius, Königsberg 1798; trad. it. di D. Venturelli, "Il conflitto delle facoltà", Morcelliana, Brescia 1994, p.p. 165-166.

23. Ibid., p. 169.

24. I. Kant, "Critica del giudizio", cit., p. 277.

25. Ibid., p. 279.

26. Ibid., p. 95.

27. Ibid., p. 277.

28. Ibidem.
29. Ibid., p. 97.
30. Ibid., p. 151.
31. Ibidem.
32. H. Arendt, "Verità e politica", cit., p. 48.
33. H. Arendt, "On Revolution", Viking Press, New York 1963; trad.it. di M. Magrini, "Sulla rivoluzione", Edizioni di Comunità, Milano 1983.
34. R. Beiner, "Il giudizio in Hannah Arendt", cit., p. 159.
35. H. Arendt, "Verità e politica", cit., p. 49.
36. Ibidem.
37. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 91.
38. H. Arendt, "The Crisis in Education", cit., p. 498.
39. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 34.
40. Cit. in R. Beiner, "Il giudizio in Hannah Arendt", cit., p. 190.
41. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 83.
42. E. Vollrath, "Hannah Arendt and the Method of Political Thinking", «Social Research», 44 (1977), cit. in R. Beiner, "Il giudizio in Hannah Arendt", cit., p. 161.
43. H. Arendt, "The Crisis of Education", cit., p. 501.
44. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 7.
45. H. Arendt, "Vita activa", cit., p.p. 20-21.
46. Cit. in R. Beiner, "Il giudizio in Hannah Arendt", cit., p.p. 189-190.
47. Ibid., p. 191.
48. I. Kant, "Critica del giudizio", cit., p. 111.
49. Ibid., p. 275.
50. Ibid., p. 243.
51. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 549.
52. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 108.
53. Tutte le citazioni appena fatte sono tratte da I. Kant, "Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", Reklam, Leipzig 1880; trad. it. di M. Venturini, "I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica", BUR, Milano 2008 (ultima ed.).
54. A.M. Roviello, "L'Institution kantienne de la liberté", Ousia, Paris 1984 p. 49.
55. I. Kant, "Critica del giudizio", cit., p. 283.
56. Ibid., p.p. 283-284.

57. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 103.
58. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 133.
59. I. Kant, "Critica del giudizio", cit., p. 281.
60. Ibid., p. 285.
61. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 114.
62. Ibid., p. 115.
63. A.M. Roviello, *L'Institution kantienne de la liberti*, cit., p. 52.
64. I. Kant, "Critica del giudizio", cit., p.p. 153-155.
65. A.M. Roviello, *"L'Institution kantienne de la liberté"*, cit., p. 53.
66. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p. 484.
67. Ibid., p. 490.
68. Ibid., p. 484.
69. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 116.
70. M. Richir, "Du sublime en politique", Payot, Paris 1991, p. 139.
71. A.M. Roviello, *"L'Institution kantienne de la liberté"*, cit., p. 56.
72. I. Kant, "Tràume eines Geistersehers", cit., p. 548.
73. I. Kant, "Di un tono di distinzione assunto di recente in filosofia", in I. Kant, "Questioni di confine", Marietti, Genova 1990, p. 53.
74. Ibid., p. 58, nota 2.
75. Cit. in J. Taminiaux, "Les sources platoniciennes des vues politiques de Heidegger", in *"Les Cahiers d'histoire de la philosophie"*, Cerf, Paris 2006, p. 249.
76. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 181.
77. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p. 484.
78. Ibid., p. 257.
79. J.-F. Lyotard, *L'entusiasmo*, cit., p. 59.
80. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 181.
81. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 97.
82. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 179.
83. Ibidem.
84. Ibid., p. 169.
85. Ibid., p. 164.
86. Ibid., p. 179.
87. Ibid., p. 168.
88. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p.p. 478-479.

89. Ibid., p. 460.
90. I. Kant, "Critica del giudizio", cit., p. 151.
91. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p. 78.
92. E. Levinas, "Il tempo e l'altro", cit., p. 88.
93. Ibid., p. 89.
94. A due riprese la Arendt critica il principio di tale estensione, da una parte nell'articolo del 1954, "L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo, «aut-aut», 239-240 (1990), p. 35; dall'altra in "Quaderni e diari", cit., p. 174.
95. H. Arendt, "Teoria del giudizio politico", cit., p. 92.
96. I. Kant, "Critica del giudizio", cit., p. 151.
97. Ibid., p.p. 151-153.
98. Conf. H. Arendt, "Quaderni e diari", cit., p. 479.
99. A. Philonenko, "La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte", Vrin, Paris 1966, p. 41.
100. F. Schiller, "Über die ästhetische Erziehung des Menschen", Teubner, Leipzig 1875, p. 75; trad. it. di A. Negri, "Lettere sull'educazione estetica dell'uomo: Callia, o della bellezza", Armando, Roma 1991 (ultima ed.); trad. it. di G. Boffi, "L'educazione estetica dell'uomo: una serie di lettere", Rusconi, Milano 1998; trad. it. di G. Pinna, "L'educazione estetica", Aesthetica, Palermo 2005.
101. F. Proust, "Kant le ton de l'histoire", Payot, Paris 1991, p. 18.
102. I. Kant, "Critica della ragion pura", cit., p.p. 555-557.

EPILOGO. IL TONO DELLA POLITICA.

1. Conf. J. Rancière, "La Mésentente", Galilée, Paris 1998, p.p. 95-113; trad. it. di B. Magni, "Il disaccordo: politica e filosofia", Meltemi, Roma 2007.
2. H. Arendt, "L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo", cit., p. 38.
3. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 133.
4. Ibidem.
5. Ibid., p. 135.
6. P. Ricoeur, "Temps et Récit", 3 voll., vol. 3: "Le Temps raconté", Seuil, Paris 1985, p. 138; trad. it. di G. Grampa,

"Tempo e racconto", 3 voll., vol. 3: "Il tempo raccontato", Jaca Book, Milano 1988.

7. M. Heidegger, "Essere e tempo", cit., p. 552.

8. Ibid., p. 550.

9. J. Rogozinski, "Chasser le héros de notre âme", in J. Poulain, W. Schirmacher (a cura di), "Penser après Heidegger", L'Harmattan, Paris 1992, p. 166.

10. Ibid., p. 168.

11. Ibidem.

12. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 136.

13. Ibid., p. 134.

14. Ibidem.

15. F. Proust, "Le nom du héros", «Les Cahiers de philosophie», (autunno 1987), p.p. 188-189.

16. In italiano nel testo (n.d.t.).

17. S. Crane, "Il segno rosso del coraggio", Fabbri, Milano 2001.

18. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 26. Conf. anche H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 36.

19. H. Arendt, "Vita activa", cit., p.p. 26-27.

20. Ibid., p. 26.

21. E. Quinet, "Les Révolutions d'Italie", Pagnerre, Paris 1857, p. 286; trad. it. di C. Muscetta, "Le rivoluzioni d'Italia", Laterza, Bari 1935.

22 H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 36.

23. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 136.

24. In italiano nel testo (n.d.t.).

25. Conf. E. Escoubas, "L'Exposition du «qui»: la cité grecque chez Arendt et Heidegger", «Kairos», 2 (1991), p.p. 51-68.

26. In italiano nel testo (n.d.t.).

27. H. Arendt, "Che cos'è la politica?", cit., p. 32.

28. Ibidem.

29. H. Arendt, "La vita della mente", cit., p. 154.

30. H. Arendt, "Action and the 'pursuit of happiness'", in A. Dempf,

H. Arendt, F. Engel-Janosi, "Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin", Beck, München 1962, p. 16.

31. L. Ménard, "Prologue d'une révolution", Bureau du

peuple, Paris 1849.

32. M. Blanchot, "L'Entretien infini", Gallimard, Paris 1969, p. 549; trad. it. di R. Ferrara, "L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere", Einaudi, Torino 1981.

33. H. Arendt, "Vita activa", cit., p. 144.

34. Ibid., p.p. 144-145.

35. H. Arendt, "Zionism Reconsidered", «Menorah Journal», 33 (1945), p.p. 162-195; trad. it. di G. Bettini, in H. Arendt, "Ebraismo e modernità", Unicopli, Milano 1986, p.p. 77-116.

36. H. Arendt, "Walter Benjamin", «Merkur», 22 (1968), p.p. 50-65, 209-223, 305-315; ristampato in H. Arendt, "Walter Benjamin, Bertolt Brecht. Zwei Essays", Piper, Munchen 1971, p.p. 2-62; apparso anche in inglese, "Walter Benjamin", «The New Yorker», 19 ottobre 1968, p.p. 65-156; ristampato col titolo "Walter Benjamin: 1892-1940", in H. Arendt, "Men in Dark Times", Harcourt Brace Jovanovich, New York-London, p.p. 153-206; trad. it. di L. Ritter Santini, "Walter Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle", in H. Arendt, "Il futuro alle spalle", Il Mulino, Bologna 1981, p.p. 105-170; anche in H. Arendt, "Il pescatore di perle. Walter Benjamin 1892-1940", Mondadori, Milano 1993.

POSTFAZIONE.

1. M. Abeasour, "Pour une philosophie critique", Sens&Tonka, Paris 2009, p.p. 30-31.

2. Ibid., p. 31.

3. Conf. supra, p. 51.

4. Conf. supra, p. 61.

5. Conf. supra, p. 77.

6. Conf. supra, p. 164.

7. Conf. supra, p. 87.

8. Conf. supra, p. 124.

9. A.L. de Saint-Just, "Oeuvres complètes, présentées et annotées par Miguel Abensour et Anne Kupiec, Gallimard, Paris 2004.

10. M. Abensour, "La Democrazia contro lo Stato", Cronopio, Napoli 2008.

11. Conf. supra, p. 156.
12. Per una prospettiva affine, conf. J. Rancière, "Il disaccordo", Meltemi 2007.
13. A. M. Roviello, "L'Institution kantienne de la liberté", Ousia, Paris 1984 p. 49.